المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضاً ونقداً على ضوء منهج أهل السنة والجماعة

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب :
كمال سالم الصريصري

بإشراف الأستاذ الدكتور :
احمد بن سعد بن حمدان الغامدي

١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م

بسم ا الر ن الرحيم

ا قدمة

ا مد الذي ميز عباده ا ؤمن بالإ ان بالغيب بدون شك ولاريب ، وأكمـل م الدين فلا تاجون إ فلسفة ة ، ولا أهواء مضللة ، والصلاة والسلام على نبينـا مد وعلى آله وصحبه والذي بـ لأتباعه الطريق الصحيح وأرشدهم إ يبيز ا ق مـن الباطل علما وعملا .

وبعد فإن ا سبحانه وتعا ميز بـ آدم بالعقل وجعله مناط التكليـف فبفقـده يرتفع التكليف وذلك لأنه لاتستقيم حياة الإنسان كل الا ا العملية والعلمية إلا به.

ومن خلال هذا العقل الذي من ا به على بـ آدم استطاع الإنـسان عمـارة الأرض وذلك من خلال الاستفادة من ميزته وهو معرفة الأمور ا تماثلة وا كم عليهـا بالتماثل ومعرفة الأمور ا ختلفة وا كم عليها بالاختلاف .

ومن خلال معرفة خصائص الأشياء الـ يزها عن غ ها فكل شئ له خـصائص يزه عن غ ه و كم على كل مثيل له كمه ا اص به وعلى الفه لاف هذا ا كم .

ولكن الإنسان باعتماده فقط على عقله دون الاستفادةمن علوم الآخرين لا كنه ال الإنتاج أو القيام بعمارة الأرض لأن الإنسان مرتبط واسه وهي الـ تنقل مايكون يطه إ عقله والذي يعطي ا أحكاما كلية يستفيد منها ا كم علىماغاب عنه ، ولكن هذا الكم من ا علومات سوف يكون ضئيلا لفردية التجربة ، ولكن مع هذا الطريق لابد أن ينضم إليه طريق آخر وهو ا والذي أيضا يز العقل بـ صحيحه وسقيمه .

فتتكون ا علومات العقل بـ ماتدركه ا واس والأخبار ا ستفادة من الآخرين فينتج عن ذلك أحكام كلية تكمن فائد ا ليس ا كم على الأمر ا أخوذ عنه ا كـم وهو مايكون مشاهدا سواء كان حسا أو خ ا بل لإصدار ا كم على ماكان غائبا .

فمن خلال هذه ا يزة للعقل الإنسا استطاع الإنسان عمارة الأرض ا امره ا سبحانه وتعا ،وأيضا ا صح من النصوص الشرعية والـ ايضا كم على صحتها مـن خلال هذه ا يزة الـ يسميها الفلاسفة وا تكلمون: ((قياس الغائب علـى الـشاهد)) ، وجعلوه طريقا ظنيا لايوصل ا اليق ، لأن هذا الطريق يعلمه كل العقـلاء لافـرق الاستدلال به بـ العا ا هبذ منهم والعامي من الناس ، فكل انسان مطالب بدليل على مايقول ولابد من استدلاله با علومات السابقة لديه ولدى ا تلقي منه ،فالفلاسفة ومن

سار على جهم ردوا قياس الغائب على الشاهد وذلك من خلال يز صور الاستدلال به بعضها عن بعض ا يشعر بالاختلاف بينها ، مع أن حقيقة الامر ليست كذلك .

و ا يدلل على أن الفلاسفة يطلبون التميز عن الاخرين حـ لو كان الامر الـذي يراد التميز عنه منقبة -وهو السبب تضعيف يع العلوم ال يعلمها عامة الناس- ومن ذلك انه قيل لأفلاطون م يكمل عقل الرجل ،قال :اذا رضي بأن يقال له انـه نـون ،وكذلك قيل لسقراط وقد مدحه بعض العوام فبكى : مايبكيك وقد مـدحك ؟ ،قـال مامدحـ الا وقد وافق شئ من اخلاقه اخلاقي ، وانا اكره ذلك ، فلو ذم لكان احـب إ ، ويقول احدهم قولك إنك لاتفهم مديح لاستحقه أنا وإهانة لـك لاتـستحقها أنت [1]، فدليل العبقرية هو التميز عن الناس وان يفهموك .

وقد قمت و ا مد وا نة بعد الانتهاء من السنة ا نهجية وعلى ماجرت به العادة من اختيار موضوع يقوم الطالب بالبحث فيه لنيل درجة ا اجست ، اختيـار هـذا ا وضوع لأ يته وال تكمن فيما يلي :

١- أن قياس الغائب على الشاهد امر فطري وطريق شرعي استخدمه القـرآن الكر والسنة النبوية ، وذلك من خلال ضرب الامثال وذكر الصفات ا ميزة لكل شئ عن غ ه ، وقد رد الفلاسفة وا تكلمون هذا القياس وهذا رد اصية العقل ال ميز ا ا بـ ادم وهى ا يزان الذي تكم اليه بعد الوحي ، وكذلك رد لأدلة الشرع ال مـن سهولتها عرفها العر والعجمي ، والبدوي وا ضري، ولأجل ذلك رأيـت أنـه مـن الواجب ليته وفق منهج اهل السنة وا ماعة.

٢- أن كل من خالف اهل السنة وا ماعة ضعف هذا الطريق الفطـري ورأه طريقًا ظنيا ـ سب زعمهم ـ حـ يكون العلم حكرا على اناس معين ، ويـصبح ا ق ماتقول به الاشخاص لامايكون حقيقة نفسه ، والدليل على ذلك ا ـصطلحات ال يصطلحون عليها فمن لايتكلم ا فهو حشوي ، وجاهل كما يزعمون مع أنـه ا قيقة لا كنهم إ اذ إي دليل عقلي لايكون من هذا القياس.

٣- تأثر كث ن كتب العصر ا اضر با نـاهج الفلـسفية والكلاميـة والاعتماد على مصطلحا م قضايا الفكر، وكأن تقسيما م ومصطلحا م حقيقة

---

(١) انظر حكماء لكن ظرفاء (ص ١١٨-١٢١)

لامرية فيها، فيوافقون على تقسيمهم للقضايا العقلية وخاصة أنواع الأدلة وإن خالف تقسيمهم الواقع ، والدليل على ذلك :

أن من كتب هذا ا وضوع جعل قياس الغائب على الشاهد صورة من صـور الاستدلال العقلي ، لا أنه يعم يع صور الاستدلال و ن كتـب هـذا ا وضـوع الدكتور النشار مناهج البحث ، وحسن الشافعي ا دخل لدراسة علم الكـلام ، وسا يافوت كتابه ابن حزم ، و مد ا ابري نقد العقل العـر وغ هـم، رجوا فيما قرروه عن أقوال الفلاسفة وا تكلم من جعله صورة من صور الاستدلال العقلي وأنه طريق ظ .

واك ث ث كتب هذا ا وضوع هو رسالة علمية بعنوان: ((قياس الغائب على الشاهد وأثره على الفكر الاسلامي)) للدكتور: عبدالعزيز ا رشدي تقدم ا لنيـل درجة الدكتوراه من جامعة الازهر.

والرسالة تقرر هذا ا وضوع من خلال ا ذهب الاشعري ويبدو أن كاتبها يتيسر له الوقوف على مذهب السلف حيث جعل كلامهم عدة قضايا هو نفس مـذهب ا ا سن الأشعري إضافة ا عزو بعض ا سائل اليهم وليست من أقوا م كما جعل ابـن حزم منهم باب الصفات وهو الف م فيه، ولكن يشكر له مدحه لـشيخ الأسـلام وأثباته لصحة بعض أقواله ر ه ا .

٤ ـ وتكمن ا ية هذا ا وضوع انه لايوجد ضلال العقيدة ، أو خطأ لإطلاق أي حكم سواء تعلق ا كم امر دنيوي او امر دي ، الاوكان ا لل من خلال القصور الاستدلال ذا القياس ،فالعيب ليس القياس بل العيب الاستخدام .

٥-أن صحة الاحكام على الاشخاص والفرق والاشاء تعتمد على قياس الغائـب علـى الشاهد ، فحكمنا على شخص أنه مسلم أو كافر ، او انه فيلسوف او اشعري اومعتـز ..ا ، تقوم على معرفتنا السابقة ال كم من خلا ا على كل شئ ا يستحق .

ح العلوم الدنيوية والتطور ا ائل الذي يقع فيها إ ا يعتمد على ما صح مـن معلومات سابقة تكون قاعدة ا يراد الوصول اليه ، فالطب وا ندسة والعلـوم بـشـ انواعها تعتمد اثباتا ا وتطورها ا قياس الغائب على الشاهد.

فلأجل ذلك وغ ه من الأسباب وقع الاختيار على هذا ا وضوع والذي سوف يتب لنا من خلال البحث فيه ـ إن شاء ا ـ أن مذهب اهل السنة وا ماعة هو

ا ذهب الذي يوافق ا عقول وا نقول ، ا فهوم لكل احد ، فلا تاج للعلم به إلا معرفـة ماصح من الأخبار ، مع ملاحظة تفاوت الناس افهامهم .

واما ا خالفون ذهب اهل السنة وا ماعة فهم ا قيقة الفون للعقل والنقل ، وعلومهم تاج ا تعلم لصعوبتها مع قلة فائدته ، فكأن الدين ي ل للناس كافة ، بل نزل لاصحاب ا ذاهب ، ولأجل ذلك لايكون م عامة لصعوبة كلامهم ولعـدم تعلـق عمل ذا الكلام .

واما منهج البحث فهو مايلي :

أ- ابدأ عند عرض عرض أي قضية باراء ا خالف من فلاسفة او متكلم اعقـب بعد ذلك نهج اهل السنة وا ماعة.

ب- عند عرضي لأي مذهب الف ابـ القياس فيه وارد بقدر الاستطاعة على ماخالف فيه بواسطة منهج اهل السنة وا ماعة .

ت- اذكر مواطن الآيات وأخرج الاحاديث من مصادرها .

ث- قمت بعمل فهارس للآيات والاحاديث وا وضوعات وملحـق بـ الاعلام غ ا شهورين .

ج- التزمت كث ا بأراء ابن تيمية لأنه اكثر اهل السنة وا ماعة تاليفا الـرد على الفلاسفة وا تكلم والرد عليهم صطلحا م.

وقد قمت بتقسيم البحث إ مقدمة وثلاثة ابواب،باب هيدي، وباب نظـري وباب تطبيقي وخا ة .

أما ا قدمة فقد دثت فيها عن أ ية ا وضوع وخطورته وخطة البحث .

وأما الباب التمهيدي فقد اشتمل على فصلـ .

الفصل الأول : التعريف بأهل السنة وا تكلم والفلاسفة . فذكرت تعريف كل منـهما وما يزه عن غ ه من الطوائف الأخرى .

الفصل الثا : العلاقة بـ الأدلة العقلية والأدلة النقلية ، والذي بينت فيه تعريف كل من الدليل والعقل والنقل والعلاقة بينهما وبينت أن للعقل حدودا لا كن اوزهـا ، وأما النقل فيتوقف قبوله أو رده على صحته من عدمها .

وأما الباب الأول فهو مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة وا تكلم وأهل السنة .

والذي قسمته إ سة فصول :

الفصل الأول : مفهوم قياس الغائب على الشاهد .

وذكرت فيه مفهومه عند الفلاسفة وا تكلم وأ م جعلوه صورة مـن صـور الاستدلال ، عقبت فهومه عند أهل السنة وبينت أنه خاصية العقل وأ م يدخلونه يع صور الاستدلال .

والفصل الثا : الاحتجاج بقياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة وا ـتكلم وأهل السنة .

وبينت فيه أن الفلاسفة يردونه ويرونه دليلاً ظنيا وا تكلم تلف كلام أوائلهم عن متأخريهم ، أما أهل السنة وا ماعة فيحتجون به ولكن الإ يات لايستخدم منه إلا قياس الأو ودليل الآيات .

والفصل الثالث ضوابط وجوامع قياس الغائب على الشاهد لدى ا تكلم وأهـل السنة .

وبينت فيه ا وامع عند ا تكلم وهي العلة والدليل والشرط وا د . وبينـت أن يع الطوائف استخدمته ذه ا وامع والرد عليهم .

أما أهل السنة فضوابطهم فيه هي الضوابط تقرير أي عقيدة من العقائد .

والفصل الرابع : أسباب ا طأ والضلال قياس الغائب على الشاهد .

وقد ذكرت فيه ستة أسباب وهي الابتعاد عن طريق القرآن تقريـر الـيقة ، والالتزام با نطق اليونا ، والدخول بالقياس سب القول لا سب مايستحقه القيـاس العقلي وردود الأفعال وتقسيم اللغة إ حقيقة و از ودفع الأمور الضرورية وجعلها أمورا استدلالية .

والفصل ا امس : استخدام قياس الغائب على الشاهد و الاته .

وبينت فيه كيفية استخدام قياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة وا ـتكلم وبينت أنه يستخدم يع الات العلم .

وأما الباب الثا فهو تطبيقات قياس الغائب على الشاهد علـى أمـور العقيـدة وقسمته ستة فصول :

الفصل الأول : إثبات وجود ا .

وبينت كيف استخدموا قياس الغائب على الشاهد أدلتهم سـواء فلاسـفة أو متكلم ورددت على استخدامهم بينت استخدام أهل السنة له هذا الباب.

الفصل الثا : إثبات وحدانية ا .

كذلك فعلت فيه مافعلت السابق .

الفصل الثالث : صفات ا سبحانه وتعا .

الفصل الرابع : أفعال ا سبحانه وتعا .

الفصل ا امس : النبوات .

الفصل السادس : ا عاد .

ا ا ة وال ذكرت فيها النتائج ال توصلت إليها من خلال هذا البحث.

وأخ ا لايفوت شكر جامعة ام القرى وكلية الدعوة واصول الدين وقسم العقيدة فيها لتمكينهم من مواصلة تعليمي مرحلة ا اجست ،واشكر شيخي وأستاذي الكر الاستاذ الدكتور أ د سعد دان الغامدي الذي لن اوفيه حقه مهما تكلمت أوفعلت ، لوقوفه معي وتقديره لظرو ال مررت ا ،حيث كان له اك الاثر ا ـامي ـذه الرسالة من خلال ص ه علي ومن خلال توجيهاته القيمه وارشادته السديده فجـزاه ا خ ا ء وبارك ا له علمه وولده .

كما اتقدم بالشكر للمناقش الفاضل الاستاذ الدكتور : مد حسان كـسبة ، والاستاذ الدكتور ا د بن عبداللطيف العبد اللطيف على تفضلهم بقبول تقيـيم هـذا البحث ومناقشته .

واشكر الدكتور عبدا الدميجي واقفه السابقة معي ، و ا حصلته على يديه من علم فجزاه ا ء خ ا ، وكذلك لايفوت شكر الدكتور بركات دويدار الذي بث نفسي الثقة لاختيار هذا ا وضوع وا شجع عند اختياره فأسال ا لـه التوفيـق وأن يوفقه للخ ،كما اشكر يع مشا ي جامعة ام القرى الـذين نفعـ ا بعلمهـم وتتلمذت على ايديهم .

واشكر والد العزيزة ال قامت بدور مشترك ملـت بـه مـسؤولية الاب والام ، وكانت اك مع بعد ا تأدي ومواصل تعليمي ، وانا اهدي ا اليوم بـاكورة عملى ح تسعد بص ها علي وترى حصيلة جهدها فجزاها ا ء خ ا وامدها بطول العمر وصلاح العمل .

وكذلك اشكر اخوا الذين كانوا خ مع بعد ا هذه ا ياة ، واسـأل ا م التوفيق الدنيا والاخرة ، واشكراهل بي على ص هم ومعانتهم معي.

واشكر يع زملائي على مواقفهم معي فجزاهم ا خ ا، واخص بالذكر الأخ العزيز ا د بن سليم ا ر والأخ العزيز سعود بن سعد العتيبي ، حيث كان م الأثر ا ـام هذه الرسالة فبذلا معي من وقتهم الكث ودفعا غلى ا ام الرسالة بكل ما ستطاعوا فعله، وليس ماى عندي إلا الدعاء وأن اهدي ما هذا البحث فجزا ا ا ء خ ا وكثر ا من امثا م هذا الزمان الذي قل فيه ا ء .

واشكر الأخ العزيز درويش ال عمر على حرصه على مساعد لأ ـاز هـذا البحث، واشكر الأخ حس الغامدي وخالد الزهرا وعبدا ا الكي على ما بذلاه معي فجزاهم ا خ ا.

وا مد رب العا على منه وتوفيقه علي ا ام هذا البحث فما كـان مـن صواب فلله ا مد وا نة وماكان من خطأ فمن نفسي والـشيطان ، وارجـو ارشـادي وتنبيهي على ماوقع من ا طأ.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على ا رسل ، وا مد رب العا .

الباب التمهـــــــــيدي

الفصل الأول : التعريف بأهل السنة وا ماعة وا تكلم والفلاسفة.

الفصل الثا : الأدلة العقلية وعلاقتها بالأدلة النقلية.

الفصل الأول

التعريف بأهل السنة وا ماعة وا تكلم والفلاسفة.

وفيه ثلاثة مباحث:

ا بحث الأول: التعريف بأهل السنة وا ماعة.

ا بحث الثا :التعريف با تكلم .

ا بحث الثالث: التعريف بالفلاسفة.

قبل البدء بيان مذهب كل من أهل السنة وا ماعة و الفيهم استخدام قياس الغائب على الشاهد، اورد تعريفًا بكل مذهب وذكر خصائصه و يزاته للتفريق بينهم.

ا بحث الأول : التعريف بأهل السنة وا ماعة :

سنعرض تعريفنا لأهل السنة لثلاثة امور هي :

اولاً : التعريف بالسنة لغة واصطلاحا.

ثانيا : التعريف با ماعة لغة واصطلاحا.

ثالثًا : التعريف بأهل السنة وا ماعة لقبا وم نشأ هذا اللقب.

ومن خلال هذه ا سائل سيتضح لنا ا قصود بأهل السنة وا ماعة و ا يتميزون به.

اولاً : تعريف السنة :

١ ـ السنة اللغة تأ ع الس ة والطريقة، يقول ابن فارس:" سن، الس والنون أصل واحد مطرد وهو جريان الشيء واطراده سهولة ... و ا اشتق منه السنة وهي الس ة، وسنة رسول ا عليه السلام س ته، قال ا ذ :

فلا ز عن من سنة أنت سر ا فأول راض سنة من يس ها

وإ ا يت بذلك لأ ا ري جريا"[١].

ويقول ابن منظور:" والسنة الس ة حسنة كانت أو قبيحة... وكل من ابتدأ أمرا عمل بـه قوم بعده قيل هو الذي سنه، قال نصيب:

كأ سننت ا ب أول عاشق من الناس إذ أحببت من بينهم وحدي"[٢].

فمع السنة : الس ة و يت بذلك ريا ا جريا و ا يفسر معناها السابق قول الن صـلى ا عليه وسلم "**مَن سَن الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل ا بعده مـن غ أن ينقص من أجورهم شيئًا**"[٣]، ويقول ابن الأث :" وقد تكـرر ا ـديث ذكـر (السنة) وما تصرف منها والأصل فيها الطريقة والس ة"[٤].

و ا سبق يتب لنا بأن مع السنة اللغة الس ة والطريقة.

---

(١) معجم ا قاييس اللغة لأ ا سـ أ د بن فارس (ص ٤٧٤).

(٢) لسان العرب لإبن منظور (٢٢٥/١٣).

(٣) رواه مسلم كتاب الزكاة باب ا ث على الصدقة برقم (١٠١٧)، والنسائي كتاب الزكاة بـاب التحـريض على الصدقة (٧٦/٥).

(٤) النهاية مادة سنن (٢٢٣/٢) .

٢ـ السنة اصطلاحا :

اختلف تعريف السنة اصطلاح أهل الفنون كا دث والفقهاء والأصولي سب ما يقتضيه تقسيمهم للعلوم أو الأحكام وليست هذه التعاريف هي ا قصودة هنـا ،وإ ـا ا قصود هو الشريعة بكاملها.

فمن خلال الأحاديث الوارد فيها ذكر السنة أتت فيما يقابل البدعة يقول الرسول صلى ا عليه وسلم:" **عليكم بسن وسنة ا لفاء الراشدين ا هدي من بعدي عضوا عليهـا بالنواجذ وأياكم و دثات الأمور فإن كل دثة بدعة...**"[(١)].

فقد جعل الن صلى ا عليه وسلم سنته وسنة ا لفاء الراشدين مقابـل ـدثات الأمور والا حكم عليها بأ ا بدعة فالسنة تأ ع ما كان عليه الرسول صلى ا عليـه وصحابته رضوان ا عليهم وما خالف ذلك فهو بدعه.

يقول الشاط ر ه ا :" ويطلق أيضا مقابلة البدعه فيقال فلان علـى سـنة إذا عمل على وفق ما عمل عليه الن صلى ا عليه وسلم كان ذلك ا نص عليه الكتـاب أولا، ويقال فلان على بدعه إذا عمل خلاف ذلك وكأن هذا الاطلاق إ ا أعت فيه عمل صاحب الشريعة فأطلق عليه لفظ السنة من تلك ا هة وإن كان العمل قتضى الكتـاب. ويطلق أيضا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وجِد ذلك الكتاب أو الـسنة أو يوجد لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم تنقل إلينا أو اجتهادا تمعا عليه منـهم أو مـن خلفائهم..."[(٢)].

أراد ر ه أن يب أن السنة ا قصود ا أمران:

١- ما كان عليه الرسول صلى ا عليه وسلم سواءً كان الأمر ا روي عنه ورد القـرآن أم يرد لأن اطلاق لفظ السنة اعت فيه عمل صاحب الشريعة وا خالف مبتدع.

٢- ما عليه الصحابة رضوان ا عليهم سواءً ورد عملهم الكتاب أو السنة أو يـرد لأ م ما عملوا ذلك إلا لسنة ثبتت لديهم. أو كان اجتهادا معا عليه عندهم.

فالسنة هي ما كان عليه الن صلى ا عليه وسلم وأصحابه رضوان ا علـيهم العبادات والعقائد وا خالف م مبتدع.

(١) ا سند (٤/١٢٦ـ١٢٧) ، وأبو داود كتاب السنة باب لزوم السنة (برقم ٤٦٠٧) ، والترمذي كتـاب العلم باب ما جاء الأخذ بالسنة واجتناب البدع (برقم ٢٦٧٦) .

(٢) ا وافقات (٤/٤)، وانظر نفس ا ع غاية الأما الألوسي (١/٤٢٨) .

يقول ابن تيمية ـ موضحا الكلام السابق: " ولفظ السنة كلام السلف يتنـاول السنة العبادات و الاعتقادات، وإنه كان كثـ ن صنف السنة يقصدون الكلام الاعتقادات، وهذا كقول ابن مسعود وأ بن كعب وأ الدرداء رضي ا عنهم (اقتـصاد سنة خـ من اجتهاد بدعه)[1]"[2]، ويقول ابن رجب ر ه ا : " السنة طريقة الـنـ صلى ا عليه وسلم الـ كان عليها هو وأصحابه السا ة من الشبهات والشهوات، صار عرف كثـ من العلماء ا تأخرين من أهل ا ديث وغـ هم معـ السنة عبارة عما سلم من الشبهات الاعتقادات خاصة مسائل الإ ان با وملائكة وكتبه ورسله واليوم الآخـر وكذلك مسائل القدر وفضائل الصحابة"[3].

فابن رجب ر ه ا بين أن تعريف السنة مر رحلتـ :

أ) الأصل الذي يرجع إليه وهو طريقة النـ صلى ا عليه وسلم وأصحابه الـسا مـن الشبهات والشهوات، أي أن الأمر يتعلق بأصل الدين وكيف قام به سلف هـذه الأمـة الاعتقادات والعبادات.

ب) السنة عرف ا تأخرين ما تعلق بالعقائد وسلم من الشبهات ا ثارة وخاصة اركان الإ ان كلها وفضائل الصحابة.

ومعرفة سلامة ا عتقد تعرف بالأصل الذي تعود إليه وهو طريقة النـ صـلى ا عليـه وسلم فإذن من هذا القول يتبـ لنا أن السنة هي الرجوع لأصل الدين الذي كان عليه النـ صلى ا عليه وسلم وصحابته وإن بعد الزمن.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة وا ماعة للالكائي (٥٥/١ برقم ١٤)، شرح السنة للبغوي، (٢٠٨/١).

(٢) الأمر با عروف والنهي عن ا نكر (ص ٧٧).

(٣) كشف الكربة (ص ١٨).

ثانيا : تعريف ا ماعة لغة واصطلاحا

١ ـ تعريف ا ماعة لغة:

يقول ابن فارس: " ا يم وا يم والع أصل واحد يدل على تضام الـشيء يقـال عت الشيء يعا"[(١)].

ويقول الف وز آبادي:" ا مع : تأليف ا فترق"[(٢)]، و ع الشيء عن تفرقة معه عا و عه وأ عه فاجتمع والاجتماع ضد التفرق[(٣)]، فا ماعة ضد الفرقة والاجتمـاع ضـد الافتراق.

٢ـ تعريف ا ماعة الاصطلاح :

لا بد من معرفة مع ا ماعة كما وردت الأحاديث الواردة عن الن صـلى ا عليه وسلم فقد وردت عدة أحاديث ذكرت فيها ا ماعة وهي تدور على معن :

الأول : من الاجتماع على أم من ا سلم والتزام السواد الأعظم، وقد ورد بذلك حديث الن صلى ا عليه وسلم: " **من رأى من ام ه شيئًا يكرهه فليص عليه فإنه مـن فارق ا ماعة ش ا فمات إلا مات ميتة جاهلية**"[(٤)].

الثا : من الاجتماع على ا ق علما وعملاً وإن قل الناصر أو العدد، وقد ورد ذا ا ع ا ديث الذي ذكر فيه الن صلى ا عليه وسلم افتراق الأمة وذكر الفرقـة الناجيـة وهي ا ماعة [(٥)].

فهذان ا عنيان ا معا ا ماعة الوارد ذكر ا سنة الن صلى ا عليـه وسـلم وبكل واحد من القول قال اعة من أهل العلم.

فالأول : وهو الاجتماع على أم من ا سلم والتزام السواد الاعظم. وقد ذكره ابن حجر الفتح[(٦)]، حيث اورد هذا ا ع عن ابن بطال بأنه لزوم اعة ا سلم وترك ا ـروج على أئمة ا ور، وعن الط ى بأنه لزوم ا ماعة الذين طاعة من اجتمعوا على تأم ه.

---

(١) معجم ا قاييس اللغة (ص ٢٢٤).

(٢) القاموس ا يط للف وز آبادي، نشر الرسالة (ط ٢ سنة ١٤٠٧ هـ ـ ص ٩١٧)

(٣) انظر لسان العرب (٥٣/٨)

(٤) البخاري مع الفتح (ج ١٣ ح رقم ٧٠٥٤) ، ومسلم (ج٣ ح رقم ١٨٤٩).

(٥) انظر مسند أ د (١٠٢/٤) ، وسنن أ داود (رقم ٤٥٩٧) ، والشريعة للآجري(ص ١٨) ، والسنة لابن أ عاصم (٣٤/٣ ـ ٣٥) وابن ماجه كتاب الف باب افتراق الأمم (رقم ٣٩٩٣).

(٦) انظر الفتح (٤٠/١٣ ـ ٤١).

وعلى ا ع الثا : هو الاجتماع على ا ق علما وعملاً وإن قل الناصر والعدد وقد فـسر ما تعود ذا ا ع :

ـ يقول ابن حجر: " ا راد با ماعة الصحابة دون من بعدهم"[(١)]؛ ففسر معـ ا ماعـة بالصحابة لأ م أحق الناس ذا لالتزامهم بالشرع وما نـزل على الرسـول على الرسول صلى ا عليه وسلم.

ـ وقد فسر بأ م أهل العلم أو أهل ا ديث وقد ورد ذلك عن الامام أ د عندما سئل عن ا ماعة فقال:" إن يكونوا أهل ا ديث فلا أدري من هم"[(٢)]، وأهل ا ديث هم الـذين يطبقون ما ورد عن الن صلى ا عليه وسلم وليس ا قصود رواته أو ا هتم به رواية لأن من رواة ا ديث من أهتم به دراسة ورواية وهو من أهل البدع.

يقول أبو شامة: " وحيث جاء الأمر بلزوم ا ماعة فا راد به لزوم ا ق واتباعـه وإن كان ا تمسك با ق قليلاً وا خالـف كث ا لأن ا ق الذي كانت عليه ا ماعة الأو من عهد الن صلى ا عليه وسلم وأصحابه رضي ا عنهم ولا نظر إ كثرة أهـل الباطـل بعدهم" [(٣)].

فهذا القول يب أن ا قصود با ماعة التزام ا ق الذي كانت عليه ا ماعة الأو وعدم التفرق فيه فا ماعة كما قال ابن مسعود رضي ا عنه:" إ ا ا ماعة ما وافق طاعة ا وإن كنت وحدك"[(٤)].

ثالثا: التعريف بأهل السنة وا ماعة لقبا وم نشأ هذا اللقب

قبل التعريف بأهل السنة وا ماعة باعتباره لقبا اذكر م نشأ هذا اللقـب؟ الـذي ميزهم عن غ هم وما ا راد به عند نشوء التسمية لا كما هو عرف ا تأخرين.

فأول نشوء ذا اللقب كان عهد الصحابة رضوان ا عنهم والذي يدل علـى ذلك هو قول ابن س ين ر ه ا :" يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنـة قالوا: وا لنا رجالكم فينظر إ أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إ أهل البدع فـلا يؤخذ حديثهم"[(٥)]. هذا النص من أقدم ما ورد اللقب وظهوره، فكلام ابن سـ ين

(١) الفتح (١٣ ص ٤٠) ، وانظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة (رقم ١٣٤) ، والاعتصام (٧٧٣/٢).

(٢) شرف أصحاب ا ديث (ص ٢٥).

(٣) الباعث على الإنكار والبدع وا وادث (ص ٩١).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١٠٨/١).

(٥) مقدمة مسلم (١٥/١).

بـ أن نشوء اللقب كان بعد فتنة مقتل عثمان بن عفان رضي ا عنه لتميز أهل ا ـق عن أهل الباطل وأهل السنة عن أهل البدعة لأن كل صاحب بدعه يريد نصر بدعته وإن كان ذلك على حساب حديث رسول ا صلى ا عليه وسلم فأهل السنة وا ماعة ـ على قول ابن سـ ين ر ه ا :هم الباقون على ما كان عليه الرسول صـلى ا عليـه وسلم ا خالفون لأهل البدع الذي نشأوا بعد فتنة مقتل عثمان بن عفان رضي ا عنه.

والآن بعد أن تبـ لنا وقت ظهور اللقب حان الوقت عرفة ما ا قصود ذا اللقب فأبن تيمية ر ه ا بـ أن له إطلاق [1]:

١ ـ ما يقابل الرافضة الذي يسبون الشيخ وغـ ا من الصحابة فأهل السنة ذا ا ع هم من يقدم الشيخ أبا بكر وعمر على غ ا فيدخل ذلك الاشاعره ومتقدموا ا عتزلة وا وارج.

٢ ـ ما يقابل أهل البدع فأهل السنة هم الذين على ما كان عليه الرسول صلى ا عليـه وسلم وأصحابه.

وهذا الاطلاق الثا هو ا قصود والذي يشهد له تعريف العلماء، يقول الـ سجزي ر ه ا :" أهل السنة هم الثابتون على اعتقاد ما نقله إليهم السلف الصا ر هم ا عـن الرسول صلى ا عليه وسلم أو عن أصحابه رضي ا عنهم فيما يثبت فيـه نـص الكتاب ولا عن الرسول صلى ا عليه وسلم لأ م رضي ا عنهم أئمة وقد أمرنا باقتفـاء أثارهم واتباع سننهم" [2].

ولعل التعريف السابق للسنة وا ماعة يدل على هذا ا ع فأهل السنة هم ا لتزمون ـا جاء به الرسول صلى ا عليه وسلم وكان عليه الصحابة رضوان ا عليهم.

وا ماعة: هم ا لتزمون با ق الذي كان عليه الرسول ا عليه الصلاة والـسلام ومـا كان عليه الصحابة رضوان ا عليهم.

فعند اجتماع السنة وا ماعة يزيد الأمر توكيدا بأن ا قصود هو هذا وليس ا ع ا زئي بتقد أ بكر وعمر على غ ا.

فعلى ما سبق يتضح لنا :

١ ـ أن أهل السنة وا ماعة ليسوا فرقة تنتسب إ مؤسس ا بل إن انتسا ا لسنة الرسول صلى ا عليه وسلم وصحابته رضوان ا عليهم.

---

(١) انظر منهاج السنة (٢٢١/٢) ، والفتاوى (١٥٥/٤).

(٢) الرد على من أنكر ا رف والصوت (ص ٩٩).

٢ ـ لا تطور مذهبهم فإن مذهبهم ثابت لالتزامهم ا كان عليه الرسول صلى ا عليـه وسلم وصحابته رضوان ا عليهم فلا تغ ولا تطور عقائدهم من عصر النبـوة إ عصرنا هذا و ا مد وا نه.

٣ ـ لا عصمة ولاقبول لقول أحد عندهم إلا وافقة ما كان عليه الرسول صلى ا عليـه وسلم وصحابته.

٤ ـ خصوصية انتسا م للسنة دليل على تطبيق الدين كاملاً علما وعملاً لأن خ من مثّل الدين هو الرسول صلى ا عليه وسلم وهؤلاء يقتفون أثره.

٥ ـ عدم تفرقهم لثبات أصلهم الذي هم عليه وإن طال الزمان ومن خالف الأصل لا يؤخذ كلامه فيما خالف ويرد عليه.

فأهل السنة وا ماعة هم ا تمسكون دي الرسول صلى ا عليه وسـلم وصـحابته رضوان ا عليهم أي زمان ومكان.

ا بحث الثا :التعريف با تكلم

هذا ا بحث عرض صائص علم الكلام والذي من خلاله يتم التعرف على ا تكلم لأ م هم ا تصفون ذا العلم فخصائصه تقوم م، فعلماء الكلام قد عرفوا علم الكلام بعدة تعريفات منها ما هو سب ا وضوع ومنها ما هو باعتبار الغاية والثمرة[١].

تعريفه سب ا وضوع : وذلك مثل تعريف التفتازا عندما عرف علم الكلام بأنـه: " العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية ا كتسبة من أدلتها اليقينيـة"[٢]، وكـذلك تعريـف ا رجا :" الكلام : علم يبحث فيه عن ذات ا تعا وصفاته وأحوال ا مكنـات مـن ا بداء وا عاد على قانون الإسلام، والقيد الأخ ـ على قانون الإسلام ـ لإخراج العلـم الإ ي للفلاسفة..الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية ا كتسبة عن الأدلة"[٣].

فمن خلال هذه التعريفات يتضح موضوع علم الكلام عند ا ـتكلم وأنـه خـاص بالعقائد الدينية كلها فيخرج منه الفقه.

وإما تعريفه سب الغاية فيعرفه الإ ي بأنه:" علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد ا جج ودفع الشبه"[٤]، ويعرفه التهانوي بأنه:" علم يقتدر معه على إثبـات العقائـد الدينية على الغ بإيراد وا جج ودفع الشبه"[٥] ، ويعرفه ابن خلدون بأنه: " علم يتـضمن ا جاج عن العقائد الإ انية بالأدلة العقلية والرد على ا بتدعة ا خرفة الاعتقادات عـن مذاهب السلف وأهل السنة" [٦].

ويتضح من هذه التعريفات غاية علم الكلام هو إثبات العقائد الدينية ال يعتقدها بأدلة عقلية غ معتمدة على النصوص الشرعية،ولاعلى الذوق والكشف الصو . وكذلك مـن ار هذا العلم إيراد ا جج والرد على شبه ا خالف .

وهذه التعريفات مكررة ولا زيادة تعريف على آخر إلامايلي:

---

[١] انظر علم التوحيد (ص ٤٢ ـ ٤٣).

[٢] شرح ا قاصد (١ ـ ١٦٥).

(٣) التعريفات للجرجا (ص ١٦٢).

(٤) ا واقف (ص ٧).

[٥] كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢٢/١).

[٦] مقدمة ابن خلدون (ص ٣٦٣).

١ ـ تعريف ا رجا قيده (بقانون الإسلام) وأخرج بذلك دفاع أهل الأديان الأخرى عن دينهم بعلم الكلام وا قيقة غ ذلك فعلم الكلام ليس خاصا با تكلم من أمة مد صلى ا عليه وسلم بل كل دين له علماء كلام وهذا ما ذكره عبدالر ن بدوي[1] بأنه لا فـرق ب علم الكلام وعلم اللاهوت ا سيحي وكذلك أ د صبحي ب أنه مقابل له [2].

٢ ـ تعريف ابن خلدون قيده (ذهب السلف وأهل السنة) وهذا القيد الف للواقع مـن أمرين :

أ- هناك فرق تنسب للمتكلم و يقل أحد إ م ليسوا متكلم مـع اقـرار الأشاعرة بأ م الفون لأهل السنة وا ماعة كا عتزلة وغ هم.

ب- أنه بذلك يلغي اما علم الكلام فكل ا تكلم الفون ذهب أهل الـسنة وا ماعة.

ثانيا : الفرق ب الفلسفة وعلم الكلام:

هناك عدة فروقات ب الفلسفة وعلم الكلام فعلى سبيل ا ثال منها:

١- أن الفلسفة لا تص بعلم دون آخر بل الفلسفة تدخل يع العلوم وإمـا علم الكلام فإنه تص بالعقائد فقط[3].

٢- أن علم الكلام يعتمد على الدين ويكون ه إثبات عقائده أو نفيهـا وإمـا الفلسفة تكون ردة عن الدين.

٣- ا تكلم يعتقد أولاً يستدل والفيلسوف يستدل أولا يعتقد[4].

٤- الفلاسفة عمد م العلوم العقلية الكلية وهي أصح من ا سيات عندهم وإمـا ا تكلمون فأصول علمهم جزئية وهي ا ـسيات يـستدلون ـا علـى العقليات[5].

ثالثا : نشأة علم الكلام وأسباب ظهوره :

بدأت بوادر الكلام ا ذموم زمن الرسول صلى ا عليه وسلم وأصحابه رضـي ا عنهم ولكن هذه البوادر كانت فردية ورد عليها منذ ظتها الأو وسلم ا تكلم ا طاعـة

---

(1) انظر مذاهب الإسلامي (ص ١٤).

(2) انظر علم الكلام لأ د صبحي (ص15)،وانظر تاريخ الفكر العر (ص٢٠٤).

(3) انظر موقف ا تكلم من نصوص الكتاب والسنة (ص ١ ـ ٢٢).

(4) انظر علم التوحيد (ص ٤٤).

(5) انظر النبوات (٢ـ١١٠٢).

ورسوله وهذه البوادر كانت الكلام با تشا ة من القرآن وا دل وا صومة فهـم أدلته ونضرب لذلك ثال أحد ا عهد الرسول صلى ا عليه وسلم والآخر عهـد عمر بن ا طاب.

١- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول ا صلى ا عليه وسلم ذات يوم والناس يتكلمون القدر، قال: وكأ ا تفقأ وجهه حب الرمان من الغـضب قال: فقال م: "مالكم تضربون كتاب ا بعضه ببعض ذا هلك من كان قـبلكم" قال: فما غبطت نفسي جلس فيه رسول ا أشهده ا غبطت نفسي بذلك ا لس أ أشهده[1].

٢- عن سليمان بن يسار أن رجلا يقال له صبيغ قدم ا دينة فجعل يسأل عن متشابه القران فأرسل إليه عمر وقد أعدله عراج النخل فقال: من أنت؟ قال: أنا عبـدا صـبيغ فأخذ عمر عرجونا من تلك العراج فضربه وقال: أنا عبدا عمر فجعل له ضربا ح دمى رأسه فقال: يا أم ا ؤمن حسبك فقد ذهب الذي كنت أجد رأسي[2].

فهذه البوادر حسمت وانتهى الكلام متشابة القران ح اتسعت الفتوح ومات كث من الصحابة ودخل الناس أفواجا دين ا مع جهلهم بدين ا فبدا الكلام يعود مرة أخـرى فنشأت الفرق وأصو ا ا مسة ا عروفة وأول بدعة ظهرت هي تكف أهل الذنوب من أهل التوحيد[3]، وحدث كلام القدرية وت اء منهم الصحابة رضي ا عنهم[4]، ظهرت بدعة إنكار الصفات والكلام ذلك على يد ا عد بن درهم وا هم بن صفوان[5].

بعد ذلك انتشرت البدع وابتعد الناس عن عصر النبوة فبدأ الكلام يـ ز ويقـوى خاصة على يد ا عتزلة الذين يعدون أول من أنشأ علم الكلام الإسلام وخاضوا بـه مباحث العقيدة[6].

---

(1) رواه أ د (٢ ـ ١٧٨) ، وابن ماجه (ج١ ـ ج٨٥).

(2) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤ (رقم ١١٣٧).

(3) انظرالفتاوى (٣١/١٣).

(4) انظر الفرق بـ الفرق من (٢٥ ـ ٢٧).

(5) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٤٤/٥).

(٦) انظر الفتاوى ١٨٤/٣ وانظر موقف ا تكلم من نصوص الكتاب والسنة (٤٤/١).

هذه باختصار نشأة علم الكلام وشيوعه أما أسباب النشأة والشيوع فهي لا تختلف أبـدا عن أسباب نشأة الفلسفة والتي سيأتي ذكرها بعد هذا المبحث ، لأن علم الكلام غريب على المسلمين فأسبابهما واحدة[1].

رابعا: أسباب التسمية:

تعددت أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم عند أهله وقـد ذكرالتفتـازاني هـذه الاسباب في شرح العقائد النسفية[2] وهي :

١- لأن عنوان مباحثه كان قولهم فيها الكلام في كذا وكذا.

٢- لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نـزاعا وجدالاً.

٣- لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة.

٤- لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا.

٥- لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين.

٦- لأنه أكثر العلوم خلافا ونـزاعا فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

٧- لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كمـا يقـال للأقـوى مـن الكلامين هذا هو الكلام.

٨- لأنه لإبتنائه على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلـوم تـأثيرا في القلب وتغلغلاً فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح.

هذه الأسباب التي ذكرها المتكلمون لتسمية علم الكلام بهذا الاسم،يتضح من خلالها أن المتكلمين يعترفون بأن هذا العلم مبتدع لم يكن من أصل هذا الدين وذلك لأن أسبابهم التي ذكروها تبين ذلك، فمثلاً السبب الأول وهو: لأن عنوان مباحثة كان قولهم الكلام في كذا وكذا وهذا لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الصحابة بل كان الكلام دون هذه المقدمة، وفي السبب الثاني وضحوا أن السبب حادث في بدعة المعتزلة،و في السبب الثالث هو مقابل للمنطق ودخول المنطق متأخر وهو مبتدع ليس من دين الله . واكتفى بهذه الأقوال التي تبين أنهم يقرون بأنه مبتدع حادث لم يكن من علوم السلف رضي الله عنهم.

---

(١) انظر موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة (٤٤/١).

(٢) انظر شرح العقائد النسفية (ص١٠ ـ ١١) ، والمواقف (ص ٨ ـ ٩) ، مذاهب الإسلاميين (٢٨/١ ـ ٣٢).

وقد جعل عبدالر ن بدوي[1] السبب الثا هو أوجهها والصحيح أن ذلـك غـ صحيح فابن تيمية ر ه ا بـ أن لقب الكلام وأهل الكلام أطلقه السلف وقت يكن الناس اختلفوا مسألة الكلام كما كانوا يقولون عن واصل بن عطاء أنه متكلم ويصفونه بالكلام.[٢]

وأما البعض[٣] فقد بـ أن أولاها السببان الثالث والسادس، وهذا غ صحيح أيضا لأن القدرة على الكلام لا تعتمد عليه بل إن واقع ا تكلم يرد ذلك حيث إن متـأخريهم أدخلوا الفلسفة هذا العلم لعلمهم عدم كفايته.

وإما السبب الرابع فغ صحيح لأنه يقل به كتاب ولا سنة بأن أول واجب من العلوم هو علم الكلام،والسبب ا امس دهم لا يقولون بأن أهل السنة جـدا م وتقريـرهم للعقيدة يستخدمون علم الكلام، وإما السبب السابع فإن من العلوم ما أدلته قوية و يقـل أحد إنه علم الكلام كا ساب والطبيعيات والطب، وإما السبب الثامن فكذلك لأن العلوم ا تؤثر القلب كث ه و يكن علم الكلام هو الوحيد ا ؤثر إن صدق تأث ه.

ولكن ما هو السبب الرئيس تسمية هذا العلم ذا الاسم ؟

تلف السبب التسمية باختلاف ا سمى فأهل السنة وا ماعة أطلقوه على الكلام العقائد الإسلامية بالاعتماد على العقول البشرية ا خالفة للنصوص الكتـاب والـسنة مـع تفصيلهم ا أ ل تلك العقائد والدليل على ذلك عدة أدلة :

١- أن أهل السنة وا ماعة أطلقوا على واصل بن عطاء أنه متكلم ومن أهل الكلام عندما تكلم مسألة ا نـزلة بـ ا نـزلت دون النصوص الشرعية.[٤]

٢- ما روي عن مالك أنه قال: "إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبدا وما البدع؟ قال: أهـل البدع الذين يتكلمون أ اء ا وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عمـا سكت عنه الصحابة والتابعون م بإحسان"[5]، فالكلام ا خالف أو الذي يكـن عهد الصحابة والتابع رضي ا عنهم دون الأخذ بأقوا م هو الكلام ا ذموم.

---

[1] انظر مذاهب الإسلامي (٣٢).

[٢] انظرالفتاوى (١٨٤/٣).

[٣] انظر موقف ا تكلم من نصوص الكتاب والسنة (٤٥/١).

(٤)انظر الفتاوى (١٨٤/٣).

(5)انظر مذاهب الإسلامي (ص ٣٠).

٣- ما روي عن مالك أنه قال:" لعن ا عمرو بن عبيد فإنه ابتدع هذه البدعة من الكلام ولو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا الأحكام والشرائع ولكنه باطل يدل على باطل"[١].

٤- أيضا ما روي عن مالك أنه قال:" الكلام الدين أكرهه و يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه و الكلام رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك ولا أحب الكلام إلا فيما ته عمل.."[٢]، فهو يوضح هنا كلامه السابق بأن الكلام العقيدة لا حرج فيه وفق كلام ا ورسوله، ولكن ا كروه هو الكلام ا خالف ككلام جهم والقدر والـذي لا دليل عليه من النصوص الشرعية وال لا توجب تها أي عمـل لا قلـ ولا عمـل جوارح. وأيضا قول الشافعي ـ عندما أخ بأ م يضربون بالنعال ـ : "هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام".

٥- كلام شيخ الإسلام ر ه ا حيث قال:" فالكلام الذي ذمه السلف يذم لأنـه باطـل ولأنه الف الشرع ولكن لفظ الكلام ا كان ملا يعرف كث من الناس الفـرق ب الكلام الذي ذموه وغ ه ... فطائفة تظن أن الكلام الذي ذمه السلف هو مطلـق النظر والاحتجاج وا ناظرة.. وهؤلاء أيضا غالطون.. والقرآن فيـه منـاظرة الكفـار والاحتجاج عليهم ما فيه شفاء وكفاية.. وا قصود هنا أن ا بتدع الـذين ابتـدعوا كلاما وأصولا الف الكتاب وهي أيضا الفة للميزان وهو العدل فهي الفة للسمع والعقل"[٣]، فب ر ه ا أن السلف ذموا الكلام ا خالف للكتاب والسنة أما الأدلـة والطرق العقلية إثبات العقائد الشرعية فلم يذمها أحد.وأما ا تكلمون فقد وه ذا الاسم ـ وا أعلم ـ لأ م وجدوا علوم اليونان ما يسمى بعلم الكلام، وقضاياه تشبه قضايا علم الكلام الإسلام[٤].

فا سألة لا تعدو إلا انبهار بعلوم اليونان وتسمية العلوم الاسلامية ا يوافقها مـن العلوم اليونانية.

---

(١) ذم الكلام وأهله للهروي (ص ٢٩٤).

(٢) انظر مذاهب الإسلامي (ص ٣٠) ، وبيان العلم وفضله (٩٤١/٢).

(٣) النبوات (ص ١٥٦ ـ ١٥٧) ، وانظر موع الفتاوى (١٤٧/١٣).

(٤) انظرتاريخ الفكر العر (ص ٢٠٤).

خامسا: علماء الكلام وأبرز صفا م:

إن الابتعاد عن ا ق يؤدي للوقوع الباطل، وا ق طريق واحد وللباطل طرق تلفة يكذب بعضها بعضا، ولأجل ذلك كان لعلم الكلام خطورة على من تكلم به وجعله هو الأساس أخذ أصول دينه الا يعتقد ا وهذه ا طورة هي الصفات الا يتميز ا هذا العلم عن غ ه.

فأهم هذه الصفات الا يتصف ا علم الكلام وا تكلمون[1] ما يلي :

١- قلة التعظيم للنصوص الشرعية وتعظيم العقل وجعله مصدرا للتلقي.

أما قلة التعظيم للنصوص الشرعية فيتمثل فيما يلي :

- جعل العقل هو الأصل والنصوص تابعة له .
- أن ا تواتر من النصوص لا يفيد اليق من جهة الدلالة ح تاز عشر عقبات.
- إذا تعارض العقل مع النقل يقدم العقل عليها.
- أ م جعلوا م أصولاً عقلية التزموهامن خلال جدا م مع الفلاسفة وجعلوها حاكمة على الكتاب والسنة وكفّروا وفسقوا وخطّأوا من خالف هذه الأصول ا بتدعة[2].

٢- الوقوع التناقض فتجد الواحد منهم يقول قولا الفه ويقرر قول و زم به ينقضه وهذا ما سيتضح من خلال الرسالة إن شاء وا .

٣- جهلهم بالكتاب والسنة والسبب يعود إ اعتمادهم على العقل، يقول شيخ الإسلام عن ا تكلم : " فإن فرض أن أحدا نقل مذاهب السلف كما يذكره فإما أن يكون قليل ا عرفة بآثار السلف كأ ا عا وأ حامد الغزا وإبن ا طيب وأمثا م ن يكن م من ا عرفة با ديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة فضلاً عن خواصها ... ولا يزون ب ا ديث الصحيح ا تواتر عند أهل العلم با ديث ويب ا ديث ا فترى ا كذوب وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب.."[3].

٤- الشك وا ة والاضطراب

يقول ابن تيمية ر ه ا : "وقد اعترف أكثر أئمة أهل الكلام والفلسفة من الأول والاخرين بأن أكثر الطرائق الا سلكوها أمور الربوبية بالأقيسة الا ضربوها لا

(١) انظر موقف أبن تيمية من الأشاعرة (٢٥/٨٨١ ـ ٨٩٠) ، ومنهج الأشاعرة العقيدة (٣٤ ـ ٣٦).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧٦ ـ ٢٧٧).

(٣) الفتاوى (٤/٧١ ـ ٧٢).

تفضي م إ العلم واليق "[١]، والدليل على ذلك رجوع بعضهم إ منهج السلف ولو كان با ملة كنعيم بن اد[٢] وأبو ا سن الاشعري[٣]

وما ذكر عن ا وي ر ه ا :"قرأت س ألفًا س ـس ألفًـا خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلوهم الظاهره وركبت البحر ا ضم وغصت الذي ى عنه أهل الإسلام كل ذلك طلب ا ق وكنت أهرب سالف الدهر مـن التقليـد والآن فقد رجعت إ كلمة ا ق عليكم بدين العجائز فإن يدرك ا ق بره فأموت على دين العجائز و تم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الاخلاص : لا إله إلا ا فالويل لابن ا وي "[٤].

وكذلك اعتراف الشهرستا مقدمة اية الأقدام[٥]:

لقد طفت تلك ا عاهد كلها وس ت طر ب تلك ا عا
فلم أر إلا واضعا كف حائـر على ذقن أو قارعا سن نـ ـادم

والغزا كذلك والرازي وغ هم كث .

(١) الاستقامة (٧٩/١) ، وانظر الصواعق ا رسله (٦٦٣/٢ ـ ٦٧٠) ، ودرء تعارض العقل والنقل (١٦١/١ ـ ١٦٢).

(٢) انظر س أعلام النبلاء (٥٩٧/١٠).

(٣) انظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣٦١/١ ـ ٤٠٩).

(٤) س أعلام النبلاء (٤٧١/١٨) ، و درء تعارض العقل والنقل (١٥٩/١).

(٥) اية الأقدام(٣ ـ ٤).

ا بحث الثالث :تعريف الفلسفة و يزا ا

تطور مفهوم الفلسفة سب ا عرف ا و سب البيئة ال أطلقت فيها،فأول من وجد عنده أطلاق كلمة فيلسوف هو هوم وس الالياذة ويقصد ا (النجار البارع)، إ ـ ا اصبحت تطلق على كل بارع فن ما[١]، ورد اطلاقها عند ه ودوت ويع ا التعرف على الشيء[٢]، أصبحت تطلق على العلوم الطبيعية حـ اتسع الأخ مدلو ا ليـ شمل يع ا عارف الإنسانية[٣].

تعريف الفلسفة:

لقد عرفها فيثاغورس بقوله:" لست حكيما فإن ا ـكمة لا تضاف لغ الا ه وما أنا إلا فيلسوفًا" أي ب للحكمة[٤]،فالفلسفة بة ا ـكمة ، وعرفها أفلاطون: بأ ا معرفة ا ثل ا هيا ا وكليا ا[٥].

والسبب تعريفات فيثاغورس ومن بعده أ م استعظموا أن يسموا أحدهم صـ وفوس (أي حكيما)، لأنه لايصدق الا على الا ه فأطلقوا عليه (فيلـ و صـ وفوس) أي صـ ديق ا ـكمة[٦]، فمن هذه التعريفات يتضح ما يلي :ـ

١ ـ تطور مسمى الفلسفة وأنه اعتمد تطوره على التطور العلوم الطبيعية والقـ درات الشخصية فبداية اعتمد على الإتقان للحرف ال كانت منتشرة ذلك الوقـ ت، بعـ د ذلك عند انتشار الأسفار عند اليونان أطلقت على ا سافر ا تعرف على البلدان، بعد ذلك على الاهتمام بالعلوم الطبيعية وهلم جرا.

٢ ـ أن اسم الفلسفة أطلق على التميز وهو ما يسعون إليه ولأجل ذلك بدايـ ة الأمـ ر اعتمد على ال اعة ا رف ال كانت من ا ي الأشياء عند اليونان تطور مفهومها طلبا للتميز فجعل مقابلاً للعلوم الطبيعية ا عتمدة على ا واس وهذا ما يتـ ضح مـ ن تعريـ ف أفلاطون.

---

(١) انظر تاريخ الفكر العر (ص ١٩) ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ٢).

(٢) انظر ا نهج تاريخ الفلسفة (ص ١٢).

(٣) انظر تاريخ الفكر العر (ص ١٧).

(٤) تاريخ الفلسفة (ص ٢٢).

(٥) ا نهج تاريخ الفلسفة(ص١٢).

(٦) تاريخ الفكر العر (ص١٦).

٣ ـ تلف تعريفها باختلاف الزمان والعلوم يث تعرف ا يكون خافيا على اغلـب الناس، فلا طريق عرفتها الامن خلا م وهذا ليتميزوا عن الاخرين.

هذا ما يتعلق بالفلسفة اليونانية أما الفلسفة فقد عرفها الفلاسـفة الاسـلاميون بعـدة تعريفات فعرفها الفارا بأ ا:" العلم با وجودات ا هي موجودة"[١]، وهذا التعريف نقـل حر لتعريف أرسطو[٢]، وعرفها ابن سينا بأ ا:" صناعة نظر يستفيد منها الإنسان صيل ما عليه الوجود كله نفسه وما عليه الواجب ا ينبغي أن يكسبه فعله لتـشرف بـذلك نفسه وتستكمل وتص عا ًا معقولاً مضاهيا للوجود وتستعد للسعادة القـصوى بـالآخرة وذلك سب الطاقة الإنسانية"[٣]، وقد عرفها ابن رشد بأ ا: " النظر ا وجودات مـن جهة دلالتها على الصانع"[٤]،وعرفها ا رجا بقوله: " التشبه بالآله سب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية"[٥]، فمن هذه التعريفات يتضح الآ :

١ ـ التأثر بالفلسفة اليونانية.

٢ ـ أوائل الفلاسفة تلفون عن أواخرهم فأوائلهم نقلة للفكر اليونا بدون تدخل يذكر، أما ا تأخرون فهم قد أدخلوا فيها ما ليس منها ح يتمكنوا ـ كما يدعونـ من التوفيق ب الفلسفة والدين.

٣ ـ اصبحت الفلسفة خاصة بالفلسفة الإ ية أو ا انب الإ ي فقـط دون غـ ه مـن ا وانب.

٤ ـ الاهتمام با وجودات بأ ا موصلة إ ا عرفة الكلية وهي الأساس الفلسفة.

٥ ـ النظر ا انب ا زائي العقيدة الإسلامية و ويلها إ هذا ا فهوم الفلسفي.

---

(١) تاريخ الفكر العر (ص ١٧).

(٢) ا عجم الفلسفي (١٦٠/٢٠).

(٣) تاريخ الفكر العر ص (١٧ ـ ١٨).

(٤) تاريخ الفكر العر (ص ١٨).

(٥) التعريفات (ص١٢٠).

أقسام الفلسفة :

يقسم الفلاسفة الفلسفة إ قسم ؛ نظري وعملي وهذا التقسيم للفلسفة ـ أو كما تسمى ا كمة ـ ليس خاصا بالفلاسفة بل هذا عند سائر الأمم. قال الإمام مالك:" ا كمة معرفة الدين والعمل به" ولذلك قال ابن تيمية:" ا كمة عند العرب العلم والعمل"[(١)].

وكل قسم من أقسام الفلسفة ينقسم إ ثلاثة أقسام،فالقسم العلمي أو النظري ينقسم إ العلم الطبيعي وهو العلم الأسفل والعلم الرياضي وهو العلم الأوسط والعلم الإ ي وهو العلم الأعلى[(٢)].

ولكل قسم من هذه الأقسام حقيقة يزه عن القسم الآخر :

١- فالعلم الطبيعي هو الذي لا يتجرد عن ا ادة لا الذهن ولا ا ارج، وموضوعه ا سم.

٢- والعلم الرياضي وهو رد عن ا ادة الذهن لا ا ارج.

٣- والعلم الإ ي وهو علم يتجرد عن ا ادة فيهما وموضوعه الوجود ا طلق بلواحقه الـ تلحقه من حيث هو وجود،كانقسامه إ واجب،و كن،وجوهر وعرض[(٣)] وهذا الترتيب للعلوم من حيث أ يتها؛ فالإ ي أعلى العلوم والرياضي يليه وأقلها على الإطلاق الطبيعي.

ولكن ابن تيمية يرى أن ذلك قلب للحقائق بالنسبة لعلومهم[(٤)]، لأن العلم الطبيعي ا قيقة أشرف علومهم لأنه العلم بالأجسام ا وجودة ا ارج أي أنه يبحث موضوعات ا وجود حقيقي وهي الأجسام الطبيعية على اختلاف أنواعها ومبدأ حركا ا و ولا ا من حال إ حال وما فيها من الطبائع، فهو لذلك أشرف من العلم الرياضي، إذ إن موضوعه رد التصورات الرياضية قادير ردة فليس هندسة إقليدس كلها علم وجود ا ارج وهذا العلم لا تكمل به نفس ولا تنجو من عذاب[(٥)]، بل أ يته تكمن تفريح النفس ولذة عقلية مشروعة ورياضة للعقل والبحث

---

(١) الرد على ا نطقيين (ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥) ، وانظر ا عجم الفلسفي (١/ ١٦٠).

(٢) انظر ا عجم الفلسفي (٢/١٦٠).

(٣) انظر الردعلى ا نطقيين (ص ١٢٣).

(٤) انظر ا صدر السابق (ص١٣٣).

(٥) الرد على ا نطقيين (ص ١٣٣ ـ ١٣٥).

الأمور الغامضة[١]، وأما العلم الإ ي عند الفلاسفة فهو نظرهم رد عن ا ادة الذهن و ا ارج، فليس له وجود ولامعلوم ا ارج وإ ا هو عا م بـأمور كليـة مطلقة، والأمور الكلية ا طلقة إ ا تكون كذلك الأذهان لا الأعيان فهذا العلم حقيقته علم لا بشيء ا ارج بل علم مشترك بـ يع ا وجودات لـيس علمـا لا الق ولا خلوق[٢].

والسبب ـ وا أعلم ـ أ م جعلوا العلم الطبيعي العلم الأسـفل والرياضـي الأوسط والإ ي الأعلى هو طلب التميز عن الآخرين وأن علومهم لا تثبت إلا با ـاذ طرقهم والسـ عليها وهذا يتضح من معرفة خصائص كل علم، فالطبيعيـ كما ذكر ـ ـ لا يتجرد من ا ادة لا الاذهان ولا ا ارج، وهذا كن أخذه عن غـ طـريقهم وإثبات أو نفي ما أثبتوه أو نفوه و التفوق هذا ا ال عليهم وهو العلم ا شاهد الذي كن تعلمه وإثباته من خلال الواقع.

وإما العلم الرياضي فهو رد عن ا ادة ذهنا لا ا ارج فهو يز من ناحية الذهن وهذا صل فيه التميز بـ الناس جليا وإما الذي ا ارج فهو أسهل بكـثـ ـا الذهن.

وإما العلم الإ ي فهو رد عن ا ادة ذهنا وخارجا وهذا أشرف علومهمـ بالنسبة م لأ م يقولون ما يريدون و علون من ا صطلحات ما صهم فينبهر به من لا يعلـم وخاصة أ م جعلوه نقيض العلم الطبيعي، فما العلم الطبيعي نقيضه العلم الإ ـي وهنا يكمن قياس الغائب على الشاهد.

فعلمهم الإ يات يقوم على النفي وهذا النفي يكون نفيا للعلم الطبيعي فمـا كان شاهدا لا يثبت غائبا لأن إثباته يكون إثباتا ذه ا قائق غائبا فتكون خصائص هذا الغائب كما هو معلوم من العلم الطبيعي.

وأما القسم العملي فينقسم إ ثلاثة أقسام: أو ا سياسة الرجل نفسه ويسمى بعلم الأخلاق، والثا سياسة الرجل أهله ويسمى تدبـ ا نـزل، والثالث سياسـة ا دينـة والأمة وا لك[٣].

---

(١) انظر الرد على ا نطقي (ص ٢٥٥ ـ ٢٥٩) ، ابن تيمية لعبدالفتاح فؤاد (ص ١٦٤ ـ ١٦٥).

(٢) انظر الرد على ا نطقي (ص ١٣٠ ـ ١٣١).

(٣) انظر ا عجم الفلسفي (١٦٠/٢) ، والرد على ا نطقي (ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥).

وهذه الفلسفة العملية ا فروع ثلاثة[(١)]:

أ) اللذات والشهوات.

ب) الفضائل.

ج) السعادة و صيلها.

وهذا القسم سنتكلم عليه فصل النبوات وا عاد فسنرجئه كانه.

الفرق ب الفلسفة والعلم:

بداية الأمر يكن هناك فرق ب الفلسفة والعلم عند اليونان فكل علم من العلوم يكون البحث فيه فسلفة[(٢)]، ولكن بعد أن أراد الفلاسفة التميز عن غ هم من العلمـاء أصبحت هناك فروق ب العلم والفلسفة و كن تلخيصها فيما يلي[(٣)] :

١ ـ مادة العلم هي الظواهر ا سوسة كالأبعاد والطبائع وعلاقة تلك الظـواهر ببعـضها و ولا ا، أما مادة الفلسفة فهي طبيعة تلك الظواهر ارتقاءً إ ا عقـولات والقـضايا ا ردة.

٢ ـ الفلسفة نظرية منهجها التأمل، وإما العلم فهو موضوعي مقياسه التجربة.

٣ ـ العلم يهتم بالأسباب القريبة ا لموسة، أما الفلسفة فتبحث العلل الشاملة والنهائيـة وصولاً إ علة العلل ا هي واجب الوجود.

٤ ـ العقل هو سبيل العلم إ قوانينه ومبادئه، ح أن الفلسفة تبحث العقل نفـسه ومدى قدرته على اكتشاف تلك القوا وا بادئ.

٥ ـ العلم مقدمة للفلسفة يث يوصل للنتائج التجريبية ا اصة، وإما الفلسفة فتب القوا العامة ا مع ب التجارب ا اصة.

٦ ـ العلم يتطور وتتسع دائرته بازدياد ا قائق ا صل عليها لأن موضوعه هو ما يقـع ت ا س، وإما الفلسفة فتظل صورة دائرة واحدة من ا قائق وإن كانت الصور ا تع ا عن هذه ا قائق تلفة ومتقاربة.

---

(١) انظر الرد على ا نطقيين (ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥) ، و (ص ٤٢٧) ، و (ص٤٤٧) ، و (ص ٤٦٠).

(٢) انظر ا نهج الفلسفة العربية (ص ١٩).

(٣) انظر ا نهج تاريخ الفسلفة (ص٢٠) ، وتاريخ الفكر العر (ص١٩) ، وا عجم الفلسفي (ص ١٦٨).

صفات الفيلسوف :

لا يطلق اسم فيلسوف إلا على من اتصف ببعض الصفات الـ يزه عن الآخـرين وهي ما يلي :

١ ـ البحث ا رد البعيد عن الدين، لأن الفلسفة تكون مقابل الدين[١]،فالفلسفة اليونانية كانت ردة فعل للدين الوثـ الذي كان كم الناس،وبقدر ما يبتعد الناس عن الدين أو يقل تأثـ ه عليهم كانت الفلسفة أقوى وأكـ ، يقول عمر فروخ:" إن الفلسفة اليونانية تنشأ شبه جزيرة اليونان نفسها بل ا ستعمرات اليونانية على السواحل الغربية من آسيا الصغرى حيث كان السكان قليلي الاحتفال بالآ ة ا تعددة فلم تكن الآ ـة لك عليهم عواطفهم أو تصرفهم عن التفكـ فما إن خطر ؤلاء أن يضربوا با رافات عرض ا ائط حـ نشأت بينهم حركة فكرية فتحت أمامهم ال التفلسف"[٢].

ويتبـ لنا ذلك أيضا من أن اليونان اهتموا بالعلوم الطبيعية نفرة من الدين الـوثـ الذي يعلل الطبيعة بتعاليل خاطئة،فاصبحت منذ ذلك الوقت الفلسفة منعزلة عن الـدين وتستخدم علومها للطعن الاديان.[٣]

٢ ـ أن يكون البحث فيها نظريا شاملاً ظاهر الوجود كلها[٤] لا يكـون اهتمامـه جانب دون أخر ولا يكون ريبيا ا يقع ت التجربة لأن ما يقع ت التجربة يكون جزئيا.

٣ ـ أن ري ثه على أسس من ا نطق ا ؤيد بالـ اهـ [٥]، ع أنه يسـ وفق قواعدهم ا نطق الذي هو مفتاح للفلسفة فمن يتكلم من خلاله فليس بفيلسوف[٦].

٤ ـ وأن يوجد نظاما متماسكًا خاصا به يستطيع أن يفسر لنا ذا النظـام مظـاهر الوجود[٧].

---

(١) انظر تاريخ الفكر العر (ص ١٩).

(٢) تاريخ الفكر العر (ص ٢١).

(٣) انظر ا صدر السابق (ص ٥٩).

(٤) انظر ا صدر السابق (ص ١٦).

(٥) انظر تاريخ الفكر العر (ص ١٦).

(٦) انظر ابن تيمية لعبدالفتاح فؤاد (ص ١٥٤).

(٧) انظر تاريخ الفكر العر ص(٢٠).

فهذه الصفات إذا اتصف ا أي شخص كان فيلسوفًا وإذا أنقص شيئًا منها فهو لـيس كذلك.

نشأة الفلسفة الإسلامية:

الفلسفة نشأت ا تمع الإسلامي وهي غريبة عليه بسبب عدة عوامل منها:

أ) العامل البيئي وضعف الوازع الدي عند بعض ا سلم :

يكمن هذا العامل البيئي بطبيعة البلاد ال دخلتها الفتوحات الإسلامية حيث كانت البيئات فيها من يع الطوائف يهودا ونصارى وفُرسا وصابئة وعندهم علومهم ال حصلوا عليها إما من أديا م اومن خلال الفلسفة اليونانية ال كانت مدرسة الإسـكندرية أحـد مصادر التأث هذه البيئات مع ما انتشر بعض البلدان مثل إن والرها و نصيب وغ ها من البلاد ال كانت تم ذه العلوم الفلسفية[1] فأدي الاختلاط ب أهل هـذه البلادـ ـ الذين مازالوا على أفكارهم و آرائهم و ديانا م وب ا سلم الذين دخلوا معهم جدال ونقاشات عقدية ـ إ الاستماع إ العلوم اليونانية و الانبهار بالاستدلالات ا نطقية الـ تقوم عليها هذه العلوم ا جعلهم يتعلمون هذه العلوم ويطلعون على الكتب الـ لـديهم وهذا لا يكون مؤثرا فيهم إلا من خلال عامل نفسي إلا وهو ضعف سك ا سلم بدينهم و عدم الشعور بكفايته دينا و دنيا[2].

فالاختلاط بأهل البيئات ا ختلطة مع العامل النفسي و الابتعاد عن حقائق الدين مكّن من نشؤه هذه الفلسفة ولكن على نطاق ضيق كنه من الانتشار إلا دائرة ضيقة، ولكـن الذي مكّنه للانتشار ولقوة التأث والنشأة هو العامل الآخر.

ب) عامل التر ة:

وهو عامل تر ة الكتب اليونانية و ال كانت بدايتـها مرحلـة شخـصية و الات معينة، وإما ا رحلة الثانية فكانت مرحلة واسعة عت العلوم حـ العلوم الإ ية ا أدى إ الاهتمام ذه العلوم يعها [3].

وهذه التر ة كانت بدعم من الدولة العباسية و خاصة من ا أمون الذي جعل ا مب اه بيت ا كمة و أعطى ا بالغ الطائلة علي التر ة و ث عن كتبهم وراسل ملوك الروم حـ يبعثوا له ما عندهم من كتب اليونان فانتشرت التر ة وازدهر الاهتمـام بالفلـسفة

(١) انظر تاريخ الفكر العر (ص ١٥٢ ـ ١٥٦).

(٢) انظر تاريخ الفكر العر (٢٧٠) ، وتاريخ الفلسفة العربية (١٥٤ ـ ١٥٥).

(٣) انظر مقدمة الفلسفة (ص ٦٥ ـ ٦٦) ، وانظر الفهرست (ص ٣٠٠).

وأصبح للمتر مكانة عند ا لفاء و خاصة أن غالبهم كان م زا علم مـن العلـوم الطبيعية ال تاج إليها الناس[(١)].

فمن خلال هذا الاختلاط بأهل البيئات و الشعور بالنقص ادلتهم والانبهار بعلومهم و كذلك التر ة ال وسعت الاهتمام الأك ا دعوم من الدولة، فكانت التر ة سببا إ اد مرجع ذه الضلالات.

أسباب تأث الفلسفة الفكر الإسلامي :

هناك عدة أسباب هي العوامل الأساسية تأث الفلسفة الفكر الإسلامي والاهتمام ـ ا منها ما يلي :

١- ضعف التمسك بالدين الإسلامي و الشعور بنقص كفايته للدين والدنيا وهذا لأن بعض ا سلم ظنوا أن شريعة الإسلام و معرفتها موقوفة على شيء يتعلم من غ ا ـسلم [(٢)]، وعلى هذا يب الإعجاب و الانبهار ا ظنوا أنه مكمل لدين ا وأنه يسد نقـصه فيؤخـذ يع ما هذه العلوم وإن كان الفًا لدين ا و ا يدلل على ذلك أن ا ليفـة العباسـي ا نصور ترجم كتب علم التنجيم وذلك لاعتقاده صحتها وشعوره با اجة إليها عرفة عق كل حرب[(٣)].

٢ـ اولة الرد على أهل ا لل و الطوائف ا نحرفة ذه العلوم وهذا مب أيـضا علـى السبب السابق وهو ظنهم أنه بتعلم هذه العلوم يؤدي إ افحام ا خالف من كل دين وملة فكان ذا السبب الأثر الأك الاهتمام ذه الفلسفة وتر تها[(٤)].

٣ـ صحة بعض علومهم وا اجة إليها : وهذا قد بينه ابن تيمية ر ـه ا بـأن ا هـتم وا نشغل بعلوم اليونان الطبيعية وا سابية عندما يرى صحة بعض هذه العلوم يفت ا كما يفت ا أيضا أنصارهم من ا هال ا خالف للدين فتكون النتيجة أن كل ما يقولونه يصبح نظر هؤلاء ا هال حق ولا يزون بينه وب الباطل[(5)]، وكان الواجب ـ كمـا ذكـر ابن تيمية ـ وإن صحت بعض العلوم النافعة لا ينبغي الطعن فيها بل تؤخذ ويستفاد منها

(١) انظر الفهرست(ص ٣٢٩) وضحى الاسلام (١٩٣/١) و (٦١/٢) ولوامع الأنوار (ص ٩).

(٢) انظر الرد على ا نطقيين (ص255 ـ ٢٦٠).

(٣) انظر دراسات الفلسفة (ص ١٥٥ ـ ١٥٦).

(٤) انظر تاريخ الفكر العر (ص٢٧٠) ، ودراسات تاريخ الفلسفة (ص ١٥٤ ـ 155).

(5) انظر ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي (ص ١٦٧) ، وا نقذ من الضلال (ص ١٤٨ ـ ١٥٠).

ا ا ولكن لا ينبغي أيضا إقحامها ال الدين لأن كل ما يتعلق بأمر الدين غ مفتقر إ أ اث طبيعية أو رياضية وإ ا هي أمور تستمد من الكتاب والسنة[١].

٤ ـ الظن بأن الدين هو ما يقوله ا تكلمون[٢]، والسبب قولنا هذا أمران:

أ) غلط ا تكلم نسبة عقائدهم البدعية إ الدين الإسلامي وكذا طرقهم ال اثبتوا ـ ا تلك العقائد ا أدى إ رد الفلاسفة عليهم ـ الذين ظنوا أن أقوال ا تكلم هـ ي دي ـ ن ا سلم ـ فبينوا جوانب النقص وا طأ مناهج ا تكلم ا جعل ا طلع على ردودهم يظنهم على حق فيسلك طريقهم ويتكلم صطلحا م وهذا ينقلنا إ الأمر الثا .

ب) أن ا تكلم ساروا على مصطلحات الفلاسفة وملاؤ كتبهم من مصطلحا م ـ ا أدى ـ وخاصة عند ا تأخرين منهم ـ إ عدم التفريق ب كتب الفلاسفة وا تكلم إلا فيما ندر.

هذا ما تب من أسباب أدت إ تأث الفلسفة الفكر الإسلامي.

---

(١) انظر الرد على ا نطقي (ص٢٥٥ ـ ٢٦٠).

(٢) انظر الصفدية (ص٢٧٥) ، والرد على ا نطقي (ص٣١١).

الفصل الثا : علاقة الدليل العقلي بالدليل النقلي

وفيه ثلاثة مباحث:

ا بحث الأول: مصادر ا عرفة العقلية.

ا بحث الثا : عمل العقل.

ا بحث الثالث : علاقة الدليل العقلي بالدليل النقلي.

الفصل الثا : علاقة الدليل العقلي بالدليل النقلي

إن ا سبحانه وتعا قد من على ب آدم بنعمة العقل ال من خلا ا يستفيد الإنـسان ويقوم بعمارة الأرض والوصول إ ما ينفعه حياته الدنيوية والأخروية، وهـذا العقـل اختلف فيه هل هو جوهر قائم بنفسه[(١)] ؟ أم هو عرض قائم بغ ه ؟وسنعرض لكلام اهـل السنة ذكر ماهيته،والذي يوضحه شيخ الإسلام ر ه ا تعا بأنه يشمل أربعة أمور[(٢)] :

١- علوم ضرورية يفرق فيها ب ا نون والعاقل وهي مناط التكليف.

٢- علوم مكتسبة تدعو الإنسان إ فعل ما ينفعه وترك ما يضره.

٣- العمل بالعلم وهذا يدخل اسم العقل ا مدوح.

٤- الغريزة ال ا يعقل الإنسان.

فعندما يطلق العقل يراد به عقل التكليف،وهو ما به التمييز والاستدلال على مـا وراء ا سوس،و رج به صاحبه عن حد ا عتوه ، والعقل ا قيد يتناول جنس العلم. ومن خلاله يعرف غلط ا س وفسـاده، إذ قد استقر عنده ما يدرك با س السليم، فإذارأى من لـه عقل حسا يدرك به خلاف ذلك علم فساده.[(٣)]

فالعقل كما ب ر ه ا هو آله التميز ال يز ب الأشياء وتقيس ما غاب عن ا س على ما عرف با س.

وهذا العقل الذي من ا سبحانه وتعا على ب آدم به له مصادر تزوده با عرفة وال من خلا ا تكون دلالته، يقول ابن تيمية ر ه ا :" ومن ا علوم أن العلم له طرق ومدارك قوى باطنة وظاهرة الإنسان، فإنه س الأشياء ويشهدها، يتخيلها ويتو ها ويضبطها بعقله،ويقيس ما غاب على ما شهد، والذي يناله الإنسان ذه الأسباب قد يكون علمـا، وقد يكون ظنا لا يعلمه، وما يقوله ويعتقده و سه ويتخيله قد يكون حقًا وقـد يكـون باطلاً"[(٤)].

فهذه طبيعة عمل العقل وال تقوم على ا علومات ا ستمدة من مصادر تغذيـه، ولبيـان العلاقة ب العقل والنقل سنعرض لثلاثة مباحث :

---

(١) ا عجم الفلسفي (٢/٨٦).

(٢) انظر بغية ا رتاد ، لشيخ الاسلام ابن تيمية (ص ٢٦٠).

(٣) انظر بغية ا رتاد (ص ٢٦٤ ـ ٢٦٨).

(٤) بيان تلبيس ا همية (ص ١٣٦).

ا بحث الأول : مصادر ا عرفة العقلية.

ا بحث الثا : عمل العقل

ا بحث الثالث: الأدلة العقلية وعلاقتها بالأدلة النقلية.

وسوف يكون التعرض للمبحث الأول بأ از لأن الكلام ما مفصلاً لا يكفيه هذا الفصل، بل قدمت ما رسائل جامعية فأكتفي بعرضهما بإ از.

ا بحث الأول : مصادر ا عرفة العقلية :

كما ب ابن تيمية كلامه عن العقل أنه يقوم على علم : ضـروري ومكتـسب، وهذه مصادر ا عرفة للعقل فمنها أمور ضرورية النفس الانسانية ومبادئ أولية للعقـل، وكذلك أمور مكتسبة إما حسية أو خ ية،ولا رج الأمر عن هذا التقسيم فا صادر للمعرفة العقلية هي :

١- ا بادئ الأولية أو الضرورية أو البدهية.

٢- ا س.

٣- ا .

ا صدر الأول :ا بادئ الأولية :

ا بادئ الأولية هي ا بادئ العقلية أو ا قومات الضرورية للاستدلال العقلي وهـي ا قتضى ا باشر للغريزة العقلية يث لا كن الاستدلال عليها إلا من جهة مطابقتها للغريزة العقلية ولذلك لا تاج إ وسط بل هي أساس كل استدلال عقلي.(١)

منـزلة ا بادئ الأولية الاستدلال :

يوضح ذلك ابن تيمية ر ه ا بقوله" ال هان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إ مقدمات ضرورية فطرية فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إ علم ضـروري إذ ا قدمات النظرية لو أثبتت قدمات نظرية لزم الدور القبلي أو التسلسل ا ؤثرات ل ا بتداء وكلا ا باطل بالضرورة واتفاق العقلاء فلا بد من علوم بدهية أولية يبتدؤها ا قلبه وغاية ال هان أن ينتهي إليها"(٢).

فأ ية ا بادئ الأولية تكمن بأ ا القاعدة ال يستند عليهـا كـل اسـتدلال وإلا ولن يثبت أي دليل لأنه تاج إ دليل وهلم جرا، والقضايا الأولية ليست استدلالية بل الاستدلال عليهااو نفيها ا يضعف الدليل،ولذلك يب أبن تيمية ر ه ا أن من ا تكلم من يوافق أصحابه عند ردهم على الفلاسفة قضية الوجود ا ـارجي للكليـات ـا أضعف دليلهم لضرورة بطلانه(٣).

فهذه القضايا هي مقتضى الغريزة العقلية ال فطر الناس عليها، يقول ابن تيمية ر ه ا :" فإذا كن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه ولا يقاوم نفسه دفعها تب أ ا

---

(١) انظر ا عرفة الإسلام ، للدكتور عبدا القر (ص ٣٠٥) ، ومصادر ا عرفة للزنيدي (ص٣٣٠ـ ٣٣٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣٠٩/٣) ، وانظر ا عرفة الأسلام(ص ٣٠٨).

(٣)انظر بيان تلبيس ا همية (ص ٨).

ضرورية وأن الدافع ا يريدون تغي فطرة ا ال فطر الناس عليها"[١]، ويقول ابن حزم ر ه ا :" ما كان مدركًا باول العقل أو ا واس فليس عليه استدلال أصلاً بل من قبل هذه ا هات يبتدئ كل أحد بالاستدلال وبالرد إ ذلك فيصح استدلاله أو يبطل"[٢]، فابن حزم يب أ ا أصل كل استدلال ولا استدلال ا ، ويب ابن تيمية ر ه ا بأن طعـن النظـار بأدلة بعضهم و قدما ا دليل على أن دليلهم لا يقوم على أمور ضرورية لأن الضروريات لا كن القدح ا[٣]، فلأجل ذلك يتب أن الطعن مقدمات أي دليلٍ دليلٌ على أنه لـيس ضروريا،ولكن هذا الأمر رنا إ مسألة وهي أنه قد يكون من التقسيمات العقلية ما الف العلوم الضرورية فهل تؤخذ هذه القسمة أم ينتفى ما الف الضرورة العقلية؟ يب أبن تيمية ر ه ا أنه لا يقدح الضروري بالنظر، لأنه لا كن أن الف الضروري نفس الأمـر الثابت الواقع[٤]، بل هذا يدل على فساد التقسيم ا خالف للضروري. وهو ما يب لنا شرط القضايا الضرورية ويوضحه ابن تيمية بقوله:" ليس من شرطها أن تكون مفردا ا بينة لكـل أحد بل شرطها أن تكون مفردا ا إذا تصورت جزم العقل ا وتصور الواحد نصف الاثن ب لكل أحد فلهذا كان التصديق التابع ا ب من غ ه و ذا يكن هذا العقل كبيان أن سة و سـ وربعا و نا : نصف مائة وعشرة ونصف وربع وكلا ا ضـروري"[٥]. ويزيد الدكتورعبدا القر الأمر وضوحا بأ ا تص بالتعميم والـضروره " وا قـصود بالتعميم أ ا أحكام كلية مطلقة لا تص وجود عن موجود بل تعم الشاهد ا سوس وغ ا سوس ... فلما ققنا من استحالة إمكان الفة تلك الأحكام بـإطلاق دل علـى أن التعميم ا بادئ الأولية حكم عقلي فطري ... وإما خاصية الضرورة للمبـادئ العقليـة فا قصود أن العقل يسلم ا بلا برهان بل جرد تصورها"[٦].

وهذه ا بادئ الأولية ا أسس تقوم عليها[٧]:

أ) مبدأ عدم التناقض أي عدم اجتماع النقيض أو ارتفاعهما.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠٦/٦).

(٢) الفصل ، لابن حزم (١٠٩/٥) ، وانظر ا عرفة الأسلام(ص ٣٠٨).

(٣) انظر بيان تلبيس ا همية (١٠/١).

(٤) انظر بيان تلبيس ا همية (١٤/١).

(٥) بيان تلبيس ا همية (١٢/١).

(٦) ا عرفة الأسلام(ص٣١٧).

(٧) انظر ا عرفة الأسلام(ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦).

ب) السببية وأن لكل حادث سبب إذ لا كن أن يكون وجود ا ادث ذاتيا وإلا للـزم إلا يسبق وجوده عدم كما لا كن أن يكون وجوده من غ سبب.

ا صدر الثا : ا س:

الإحساس قوة فطرية تقتضي الانطباع با عطيات ا سية ال هي غاية ما تدركه مـن الأشياء حالات الإدراك الطبيعي(١).

فالإحساس قوة فطرية لا كن منعها ولا كن إنكارها أو الاستدلال عليها "فـالإدراك ا سي للأشياء يقوم على نقل ا عطيات ا سية عن الأشياء الواقع ا ارجي إ العقـل ليؤلف بـ تلك ا عطيات يث من موعها تصور للشيء ا سوس وتقل هذه ا عطيـات ا سية من الواقع ا ارجي إ العقل هي وظيفة ا واس وتصور تلك ا عطيات والتـأليف بينها هي خاصية العقل ....كما يقوم الإدراك ا سي للأشياء على إدراكنا للأشياء جرد وجودها وانتفاء موانع إدراكها لأن كل موجود بالقوة لا بد أن يتحقق مع وجود شـرطة وانتفاء ما نع ققه"(٢).

فا س مهمته نقل هذه ا عطيات من الواقع كـل حاسـة سبها،فالـسمع ينقـل الأصوات، والع ا شاهدات، واللسان الطعوم، وا لد الإحساس، والأنف الروائح، وإمـا العقل فيجمع هذه الأمور ويصورها كما هي موجودة ا ارج قائمة به، وأيضا يفرق بـ عمل كل حاسة وغ ها، ويعرف بواسطة العقل غلط ا س بقياسه على ا ـس الـسليم فا س مصدر وليس حاكما على الأمور ا ارجية فما هو إلا ناقل ـا هـو موجـود ا ارج(٣).

ويتبع ا س ما يعرف بالوهم والتخيل ولكن الفرق بينهما أن ا س اذا ت شـروطه وانتفت موانعه يوجب العلم الصحيح واصله الإبصار، وإما ا يال والوهم فهو مـن ـو الاعتقاد الذي يكون حقا تارة وباطلا تارة، فقد يتوهم ويتخيل ما لا يكون له حقيقـة ا ارج كما يتخيل جبل ياقوت وهذا لا يكون مطابقًا بل هو من جنس الكـذب، وقـد يتخيل ويتوهم ماله حقيقة ا ارج وهذا قد يكون مطابقًا صادقًا مثل ما يتخيل الإنـسان

(١) انظر ا عرفة الأسلام(ص ٣٤١).

(٢) ا عرفة الأسلام(ص ٣٤٥ ـ ٣٤٩).

(٣) انظر بغية ا رتاد (ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨) ، وانظر ا عرفة الأسلام(ص ٣٤٥ ـ ٣٤٨).

نفسه ما أدركه بصره وغ ه من ا واس، وقد يكون غ ذلك إما الف أو مطابق م ـ ن وجه دون وجه كتفس رؤيا يوسف ورؤية ا ا نام فإ ا موافقة للاعتقاد[٤].

والسبب التعرض ذه ا سألة هو ما دفع ا تكلم والفلاسفة من رد نصوص الكتاب والسنة أو تأويلها، وأن ذلك من باب الوهم والتخييل وال أساسها حسية، لأن الإنسان لا كن أن يتخيل أو يتوهم مالا سه فلا يشترط ا طابقة ب ا س والتخيل، وأقصد ذلك أن الإنسان قد يتوهم جبلاً من الياقوت فا بل مشاهد والياقوت كذلك ولكن جبلاً من الياقوت غ مطابق، ولأجل ذلك يعلم فساده و كم ببطلانه.

ا صدر الثالث : ا :

سيفصل الكلام هذا ا صدر عند ذكر العلاقة ب العقل والنقل، فا م ـ ن أوس ـ ع مصادر ا عرفة للعقل،لأن الإحساس وا بادئ العقلية على أ يتها دودة، أما ما غاب عن الإنسان من أمور خارجية موجودة فلا كنه ال أن يتقصاها بنفسه فيحتاج ذا ـ ك إ ا الصادق، والذي من خلاله يستطيع الاستزادة معارفه ومصادره للمعرفة العقلية، أما إذا رفض هذا الطريق و يقتنع ا وصله من العلوم السابقة أي ال فلا كنه ال اوز أي شيء ولا تعلم شيء إلا قليلا، فاللغة ال يتعلمها مأخوذة بالإخب ـ ار لا أ ـ ا حق ـ ائق سوسة با ارج يستطيع كل أحد تعلمها دون إخبار الناس له بأن هذا اللفظ ذا ا ع ـ ، ولأجل ذلك فما غاب وما أراد الإنسان تعلمه فيما لا يعلمه لا كنه ذلك إلا من خ ـ لال الإخبار،ولأجل ذلك كان ا نهج الإسلامي فيما يتعلق بالعوامل الغيبية هو أن يتلقى العق ـ ل علمها من الوحي بصفته مصدرها الوحيد إن تكن دائرة الأوليات الفطرية[١].

---

(٤) انظر بيان تلبيس ا همية (٦٦/١ ـ ٧٥).

(١) انظر مصادر ا عرفة(ص ٣١٦).

ا بحث الثا : عمل العقل

عمل العقل يقوم على وظيفت رئيست و ا ريد الأشياء عـن حقائقهـا ا اديـة ا ارج وا كم على الأشياء ولا كن أن تنفك إحدى الوظيفت عن الأخرى.

أولا : التجريد العقلي

يتوقف التصور العقلي على ا دركات ا سية ال صل من الواقع ا ارجي فلا كـن ال تصور ما لا حقيقة له ا ارج، وكما قلنا مصادر ا عرفة إن الإدراك ا ـسي لا يكون با واس فقط بل لا بد مع ذلك من الغريزة العقلية ال صل ا الإدراك للـصورة العقلية للشيء ا سوس(١).

والتجريد العقلي للأشياء قوة فطرية للعقل ـصل مـن خلا ـا التـصور العقلـي للمحسوسات وهي تتم على مرحلت :

ا رحلة الأو التجريد ا زئي أو الشخصي للأمر ا سوس ا شاهد عند غيابه فيتـصور العقل فلانا من الناس مشخصا فيه أو جبلا معينا، فهذه ا رحلة مرحلة أولية للتجريد العقلي و صل جرد الإحساس بالشيء ا وجود ا ارج(٢).

والعقل هذه ا رحلة يصور و يز هذا ا تصور عن غ ه فلا تشتبه الصور إلا ببعد الزمن أو بضعف الذاكرة، وهذا ليس موضوعنا بل ا قصود أن الإنسان م رأى شيئا تصوره عند الغياب عنه.

وإما ا رحلة الثانية ـ وهي ا رحلة ا همة التجريد العقلي ـ وهو التجريد للكليـات، وهذا لا يعتمد على ييز كل فرد على حدة بل يعتمد على ييز كل نوع على حده بالقدر ا شترك بينهما(٣).

والتصور الكلي ضروري لا بد من ققه مع وجود شروطه كالتصور ا زئي وبيان ذلك أنه إذا كانت تصوراتنا ا زئية للأشياء ا ارج تابعة لوجودها يث لا كن تـصور الشيء ما يكن موجودا فكذلك إذاكانت الأشياء موجودة مع سلامة ا واس والغريـزة العقلية فلا بد من تصورها.

---

(١) انظر ا عرفة الأسلام(ص ٣٧٣).
(٢) انظر ا عرفة الأسلام(ص ٣٧٤).
(٣) انظر ا عرفة الأسلام(ص ٣٧٥).

وإذا كان تصورنا للجزئي ضروريا على هذا الأساس فلا بد أن يكون التصور الكلـي ضروريا كذلك إذ إنه متعلق بإدراك التشابه بـ التصورات ا ـزئية[١].

هذا بالنسبة للوظيفة الأو للعقل وهي خاصـية التجريـد والـ تعتمـد عليهـا

ا ـاصية الثانية للعقل وهي ا ـكم على الأشياء.

ا ـكم على الأشياء قد يكون كذلك جزئيا أوكليا، فا ـكم ا ـزئي إما با ـكم ـزئي على جزئي أو بكلي على جزئي، فمثلا من خلال التجريد العقلي ا ـزئي للشخص ا ع ـ ـكم بأن هذا هو فلان أو أن هذا هو ا ـبل الفلا فهذا التصور ا ـزئي حكم بـه علـى الشيء ا ع ا ـزئي با ـكم على أن هذا الشيء جبل وليس بنهر مثلاً.

وكذلك لا بد من ايضاح أمر مع ألا وهو أن التجريد العقلي أساسه حكم للعقـل بأن هذا الشيء مثل هذا الشيء أخذ العقل الأمر ا ـشترك وجعله الأساس معرفة هـذا الشيء و ييزه عن غ ه، يقول ابن تيمية ر ه ا تعا :" من أعظم صفات العقـل معرفـة التماثل والاختلاف فإذارأى الشيئ ا ـتماثل علم أن هذا مثل هذا عل حكمهما واحـدا كما إذا رأى ا ـاء وا ـاء والتراب والتراب وا ـواء وا ـواء حكم با ـكم الكلي على القـدر ا ـشترك"[٢].

فا ـكم بالتشابه والاختلاف وإدخال الأمور ا ـتشا ة ـت كلي مع هو ـريد للأشياء وحكم عليها نفس الوقت.

ولا بد من الإشارة إ قضية سابقة الا وهي قضية الوهم والتخيل، والـ بـ أن منها ما هو ـالف ومنها ما هو مطابق ومنها ما هو مطابق من وجه دون وجه، فما هو ـالف باطل يعرف العقل بطلانه من خلال الواقع ا ـخالف له ، وأما ا ـطابق فهو إما ـيل شخـصي أو صدق كلي ـاما على ا ـزئي، وإما ا ـطابق من وجه دون وجه ـ وهذا هو الذي ـصل غالبا فيما غاب عن الإنسان فيما لا مثال له عنده ـ فهذا حق مرتبته، وإن يكن ـاثلا للحقيقة ا ـارجة،مثل ما يراه الناس منامهم،وقد يرى اليقظة من جنس مـا يـراه منامه،فإنه يرى صورا وأفعالا ويسمع أقوالا وتلك أمثال مضروبة ـقائق خارجية،كما رأى

(١) انظر ا ـعرفة الأسلام(ص ٣٧٥).

(٢) الرد على ا ـنطقي (ص ٣٧١).

يوسف سجود الكواكب والشمس والقمر فلا ريب أن هذا ثله وتصوره نفسه وكانت حقيقته سجود أبويه وإخوته[1].

وأيضا الإنسان قد يتخيل الشيء وهو يعلم أن ما يتخيله لاف ذلك وهو كما ذكرنا، بل إن العلوم التطبيقية تقوم على هذا التخيل مع العلم أن ذلك لاف ا قيقة الواقعية،ولكنه مهم عرفة ا ع الذي يكون من خلال التصور ا أخوذ من القدر ا شترك، فمثلا الإن ـ سان يسمع عن الإلكترون وحركته فيتمثل نفسه هذه ا ركة مع يقينه بأ ا الفة قيقتها،بل الرسوم التقريبية هذه العلوم وغ ها،كرسم مكونات ا لية تكون لإفهام ا تعلم ا ـ راد، فيتقبلها الإنسان مع العلم أ ا غ يقينية.

(١) انظر بيان تلبيس ا همية (١/٦٦ ـ ٧٥).

ا بحث الثالث : علاقة الدليل العقلي بالدليل النقلي

قبل الكلام عن العلاقة بـ الدليل العقلي والدليل النقلي، لا بد من توضيح خاصية الدليل وال من خلا ا يطلق على هذا دليلاً من عدمه، وبيان أقسامه سب هذه ا اصية، بعد ذلك تبي العلاقة بـ هذين الدليا . فالدليل له خاصية وهي أن يكون مستلزما للمـ ـدلول فكل ما استلزم شيئا كان دليلا عليه ولا يكون دليلاً إلا إذاكان مستلزما له ، وتعلم دلالـ ـة الدليل كما يعلم لزوم اللازم للملزوم وهذا لا بد أن يعلم بالضرورة أو بـ ـدليل ينتـ ـهي إ الضرورة[1].

وهذه ا اصية لكل دليل وليس لدليل دون آخر،فلا نطلق على أي دليل أنه كذلك إلا إذا اتصف ذه ا اصية ومن خلال هذه ا اصية كن تقسيم الدليل إ نوع [2]:

١ ـ ما يدل بدلالة نفسه وإن يعلم أن أحدا جعله دليلاً وهذا النوع ينقسم إ قسم :

أ- ما هو ملزوم مدلول عليه بذاته لا كن وجود ذاته دون وجود لازمه ا دلول عليه مثل دلالة ا خلوقات على ا الق.

ب- ومنها ما هو مستلزم له مدة طويلة أو قص ة، فتدل عليه تلك ا دة،مثل وم السموات فإنه يستدل ا على ا هات والأمكنة وعلى غ ها من النجوم وعلى الزمان ماضية وغابرة مادام العا على هذه الصورة[3].

٢ ـ ما يدل بقصد الدال به كالكلام وكالعقد باليد والإشارة ا أو بالع [4].

وهذا النوع ينقسم إ قسم :

أ- ما يكون بالاتفاق وا واطأة بـ اثن فصاعدا كما يتفق الرجل مع وكيله على علاقة ن يرسله إليه مثل وضع خنصره خنصره[5].

ب- أن يقصد الدال الدلالة من غ مواطأة مع ا ستدل على أنه دليل لكن هـ ـم يعلمون قصد الدلالة من ذلك لعلمهم بأحواله مثل ما يرسل الرجل شيئا مـ ـن ملابسه ال تص ا مع شخص فيعلمون أنه أرسلها علامة على أنه أرسله[6].

---

(١) انظر النبوات (٧٧٣/٢) ، وانظر الرد على ا نطقيـ ص (٢٢٦) ، (٣٤٨) ، (٣٥٠).

(٢) انظر النبوات(٧٣٧/٢ ـ ٧٨٤ و١/ ص ٥٣٩ ـ ٥٤٣).

(٣) انظرالنبوات(٧٣٧/٢ ـ ٧٣٩).

(٤) انظر النبوات (٧٦٨/٢).

(٥) انظر النبوات (٢/ ٧٦٣ ـ ٧٦٨).

(٦) انظر النبوات (٢/ ٧٦٩).

ويوضح شيخ الإسلام هذه الأقسام بقوله:" والأجود أن يقال الدليل قد يدل جرده وقد يدل بقصد الدال على دلالته فالأول لا تاج إ قصد الدلالة كمـا يقـول النحـاة إن الأصوات تدل بالطبع وتدل بالوضع فالذي يدل بالطبع كالنحنحة والسعال والبكاء و ـو ذلك من الأصوات وهذا ليس كلاما وحينئذ فما يدل بقصد الدال أحق بالدلالـة ودلالتـه أكمل.."[١].

تعريف الأدلة سب طريقها:

لقد قسمت الأدلة سب الطريق الذي صل به الدليل إ شرعي وعقلي و عي، ولكل منهم تعريف خاص به يزه عن الآخر، وسنعرض   هذا ا بحث إ التفريق بينـهم مـن خلال كلام السلف دون غ هم.

فقد عرف الدليل الشرعي[٢] بأنه ما أخ به الشارع،وما دل عليه الـشارع،وما دل عليه الشارع ينتظم فيه يع ما تاج إ علمه بالعقل و يع الأدلة وال اه وأصول الدين ومسائل العقائد، وقد يطلق الدليل الشرعي على ما شرع علمه، فهذا يدخل فيه كل علـم مستحب أو واجب، وقد يدخل فيه ا باح، وأصول الدين على هذا من العلـوم الـشرعية وكذلك ما علم بالعقل وحده فهو من الشرعية إذا كان علمه مأمورا به   الشرع.

وإما الدليل العقلي فهو الدليل الذي إذا نظر فيه العقل علم مدلوله[٣].

وإما الدليل السمعي فهو ا [٤] فقد يكون خ ا من الشارع أو من غ ه،ولكـن الـذي يهمنا هو الأخبار ال وردت   الشرع فذكرنا هذا التقسيم للأدلة للإحاطة ميع الأدلـة ال يستخدمها الإنسان ويتحصل عليها فلا لو من الأقسام الثلاثة.

العلاقة ب الدليل العقلي والدليل النقلي:

العلاقة ب العقل والنقل علاقة تكامل،فهناك الات للسمع لا يهتدي العقل إليها ال ولا كن العلم ا إلا من خلال ا ،وهذه تكمل ا انب الذي ينقص العقـل ولا كنـه التوصل إليه، ومن الأمور ما يعلم بالعقل فقط كمرويات الطب وا ـساب والـصناعات، وهناك من الأمور ما يعلم ما يعا وهذه إما أن يكون الشارع قد هدى إ دلالتها كمـا أخ ا أو لا، فإن كان الأول فهي عقليات الشرعيات وإما أن يكون قد أخ ا فقط فهذه عقلية من غ الشارع.

---

(١) النبوات (٥٣٩/١).
(٢) انظر الفتاوى (٢٣٢/١٩ ـ ٢٣٣).
(٣) انظر النبوات(٧٣٩/٢).
(٤) انظر الفتاوى (٢٢٨/١٩ ـ ٢٣٣).

وهذا الذي يكون خ ا ولا يعلم إلا من خلاله فهذا لا لو إما أن كن علمه بالعقل أيضا أو لا كن، فإن كن فهذا يعلم جرد إخبار الشارع، وإن أمكن علمه بالعقل فهل يوجد مثل هذا ؟ وهو أن يكون أمرا أخ الشارع به وعلمه كن بالعقل أيضا و يدل الشارع على دليل له عقلي، فهذا كن ولا نقص إذا وقع مثل هذا الشريعة،فإنه إذا عرف صدق ا بلغ جاز أن يعلم ه كل ما تاج إليه[1].

وقد ب شيخ الإسلام أن من البدع جعل أمر من أمور العقيدة الغيبية لا يدل إلا جرد السمع دون تصور العقل ا كاليوم الآخر، وأن الواجب هو تصور ذلك فاشترك العقل والسمع إثبات ذلك[2].

وب ر ه ا أن يع الأدلة عقلية، ع أن العقل إذا تصورها علم أ ا تدل،فإن الدليل هو ما يكون النظر الصحيح فيه مفضيا إ العلم با دلول عليه، وإ ا يكون النظر الصحيح ن يعقل دلالة الدليل[3]، وب ر ه ا أن العقل شرط يع العلوم ال تص بالعقلاء[4].

فالعلاقة ب العقل والنقل علاقة تكامل فهناك، جوانب لا كن الإنسان لوحده الوصول إليها دون ا ،وا تاج إ العقل معرفة صحته، فمثلا أي ال من ا الات العلمية يذكر أي كشف علمي وهو خ من الأخبار ح ولو كان فرضا ويدرس ويستفاد منه لأن العقل لا يستطيع وحده الإحاطة بكل شيء،فمثلا الذرات ومكونا ا وعدد إلكترونا ا،وا لية ا ية ومكونا ا،وخصائص كل مرض وأعراضه وعلاجه، وأ اء ا دن وأوصافها، و إ غ ذلك من العلوم والفنون، تكون للمتعلم خ ا من الأخبار والعقل يتقبل ذلك إذا علم صدقه، وهذا ما سيتضح قريبا ـ إن شاء ا ـ فكل ال من الات العلم تاج العقل فيه إ السمع والسمع إ العقل، فالعلاقة علاقة تكامل لا تضاد ولا تعارض، و ا يب هذه العلاقة أن إثبات صحة أي دليل منهما يعتمد على الواقع ا شاهد ا سوس،وهذا الدلة العقلية واضح وأما الأدلة النقلية فأن صحته تعتمد على مطابقة هذا ا للواقع، وأما ما لا كن معرفة تطابقه للواقع يعتمد صدقه علىمعرفة صدق قائله من الأخبار السابقة له ا طابقة للواقع، فمثلا الدليل السمعي إذا يكن مطابقا فهو كذب

---

(١) انظر الفتاوى (١٩/٢٣٠ ـ ٢٣١).

(٢) انظر الفتاوى (١٦/٢٥١ ـ ٢٥٢).

(٣) انظرالنبوات (١/٥٣٩).

(٤) انظرالنبوات (١/٥٤٠).

وإن يتعمد الكذب[1].كما ذكر عن الن صلى ا عليه وسلم عندما أخ ه أبو سـفيان بقول سعد بن عبادة يوم الفتح : اليوم يوم الملحمة اليوم تستحل ا رمة قال الن صـلى ا عليه وسلم : "**كذب سعد ولكن هذا يوم يعظم ا فيه الكعبة ويوم تكسى فيه الكعبة**"[2]
فا إذا كان مطابقا خ ه فهو الصدق، وهذا يعلم صدقه من خلال الواقـع، وتـارة لا يكون مطابقا كالكذب ا علوم كذبه، وتارة لا يعلم صدقه من كذبه. ومعرفة صدق ا ـ تعرف من خلال أمرين[3]:

١- أن يعلم أنه مطابق خ ه من غ جهة ا خ ،كمن أخ نا بأمور يعلم أ ا حق بـدون خ ه، وهذا يعلمه الإنسان من خلال واقعه أو من خلال ما استقر بعقله وهو ما يعلمه.

٢- أن يعلم أن ا خ به صادق فيه.

وقد تمع الأمران بأن يعلم ثبوت ما أخ به ويعلم أنه صادق فيه.

فهذا ا لا بد من التحقق من صحته، ومعرفة ذلك يعتمد على العقل أو على الواقـع ا لموس أو ا علوم.

وإما الدليل العقلي فا كم بقطعه من خلال مطابقته للواقع، فإذا خالف فهو إما مردود أو ظ ،ولأجل هذه العلاقة الوثيقة بـ العقل والسمع، لا وز أن يصدق منقـول عـن الرسول صلى ا عليه وسلم أو غ ه إلا بدلالة تدل على صدقه، ولا وز أن يكذبـه إلا بدلالة تدل على كذبه، وعلى هذا العلم والدين، ولأجل ذلك تكلم العلماء وصنفوا كتبـا كث ة ا رح والتعديل[4].

ولا بد من معرفة " أن النصوص الثابتة الكتاب والسنة لا يعارضها معقول قـط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب وما علم أنه حق، بل نقول قـولا عامـا كليـا: إن النصوص الثابتة عن الرسول صلى ا عليه وسلم يعارضها قط صريح معقول فضلا عـن أن يكون مقدما عليها وإ ا الذي يعارضها شبه وخيالات مبناها على معان متشا ة وألفاظ ملة"[5].

---

(١) انظر النبوات (٨١٥/٢).

(٢) فتح الباري ج٧،ح رقم (٤٢٨٠).

(٣) انظرا واب الصحيح (٤٥٢/٦ ـ ٤٥٤).

(٤) انظرا واب الصحيح (٤٦٢/٦ ـ ٤٦٣).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (١٥٥/١ ـ ١٥٦).

ويقول شيخ الإسلام:" إن قوله إذا تعارض النقل والعقل، إما أن يريد به القطعيين فـلا نسلم إمكان التعارض حينئذ وإما أن يريد به الظنيين فا قدم هو الراجح مطلقا وإما أن يريد به ما أحد ا قطعي فالقطعي هو ا قدم مطلقا وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقد ـه لكونه قطعيا لا لكونه عقليا فعلم أن تقد العقلي مطلقا خطأ كما أن جعل جهة التـرجيح كونه عقليا خطأ"[١].

ولكن بعد عرض هذه العلاقة تتبقى مسألة واحدة، ألا وهي أن ا عارض قد ينفي الشيء لعدم قيام دليل عليه عنده، فـ د شيخ الإسلام على ذلك بقوله:" إن النا للشيء عليه الدليل على ما ينفيه كما أن ا ثبت للشيء عليه الدليل على ثبوته... وهؤلاء اشتبه عليهم النا با انع ا طالب فإن من أثبت شيئا فقال له آخر: أنا لا أعلم هذا ولا أوافقك عليه ولا أسلمه لك حـ تأ بالدليل كان هذا مصيبا و يكن على هذا ا انع ا طالب بالدليل دليل وإ ا الدليل على ا ثبت لاف من نفى ما أثبته غ ه فقال له : قولك خطأ والصواب نقيض قولك و يكن هذا كذا فإن هذا عليه الدليل على نفيه... و ذا كان من أثبت شيئا أو نفاه وطلب منه ا جة فلم يأت ا كان منقطعا ا ناظرة"[٢].

ويقول أيضا: " لا وز القطع النفي إلا بدليل قطعي على النفي فلما أن نثبت إلا بعلم فلا ننفي إلا بعلم. والنا عليه الدليل كما على ا ثبت الدليل، قال هؤلاء: هذه ا سائل مبناها على القطع فإنه لا وز لنا التكلم فيها لا لظن فإذا يقم القاطع قطعنا بالنفي فقيل م هذا حجة عليكم فإنكم إذا نفيتم ما تعلموا نفيه تكلمتم بالظن وإذا قطعتم من غ قاطع كنتم قد تكلمتم القطعيات بلا قاطع، نفيا كان الكلام أو إثباتا، وليس يعلم الأدلة الشرعية أو العقلية أن كل ما يقم دليل عي أو عقلي على إثباته فإنه ب نفيه والقطع بنفيه بل تكلمكم هذا بلا علم..."[٣].

يبـ ر ه ا السبب الغلط فهم العلاقة بـ العقل والنقل ونفي الإنسان مـا لا يعلم وجعل هذا النفي عمدة لإثبات قوله، فيقول ر ه ا : " وهذا ا يغلط فيه كثـ مـن الناس ينظرون أنفسهم ومبلغ علمهم فإذا دوا عندهم ما يوجب العلم بذلك الأمـر جعلوا غ هم كذلك من غ علم منهم بانتظار أسباب العلم عند ذلك الغ وقد يقيمـون حججا ضعيفة على غ هم لا يعلم ذلك مثل ما يفعله كثـ من الناس بالنظر والاسـتدلال

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٨٦ ـ ٨٧).

(٢) ا واب الصحيح (٦/٤٥٨ ـ ٤٦٨).

(٣) واب الصحيح (٦/٤٦٨ ـ ٤٧٠).

والاعتبار، ومن يساوهم نظرهم وأدلتهم وقوة أذها م لا يعلم ما علموه وكثـ مـن الناس يعلم بالأخبار والنقل والاستدلال بذلك أمورا كثـ ة ومن يشاركهم فيما عـوه وفيما عرفوه من أحوال ا خـ ين وا وكمال معرفتهم بذلك لا يعلم ما علموه فلهذا كان لأهل النظر العقلي طرق لا يعرفها أهل الأخبار ولأهل الأخبار السمعية طـرق لا تعـرف جرد العقول... فأجناس العلوم وطرقها منها ما هو تص ومنها ما هو مشترك وا شترك منه ما يشترك فيه جنس بـ آدم ومنه ما يشترك فيه نوع منهم وطائفة.."[(١)].

فابن تيمية يوضح من الكلام السابق أن السبب الغلط فهم العلاقة بـ العقل والنقـل يعود إ جعل الإنسان نفسه وما يعلمه هو الدليل على ثبوت أو نفي الشيء فما يعلمه هو العلم وما ينفيه فهو غـ موجود.

(١) ا واب الصحيح (٤٧٧/٦ ـ ٤٨٠).

الباب الأول

مفهوم قياس الغائب على الشاهد وجوامعه لدى الفلاسفة وا تكلم وبيان أسباب ضلا م فيه على ضوء منهج أهل السنة وا ماعة

الفصل الأول : مفهوم قياس الغائب على الشاهد.

الفصل الثا : الاحتجاج بقياس الغائب على الشاهد.

الفصل الثالث : ضوابط وجوامع قياس الغائب على الشاهد.

الفصل الرابع : أسباب ا طأ والضلال قياس الغائب على الشاهد.

الفصل ا امس : استخدام قياس الغائب على الشاهد و الاته.

الفصل الأول
مفهوم قياس الغائب على الشاهد

هيد :
تعريف قياس الغائب على الشاهد اللغة.

ا بحث الأول :
مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة وا تكلم .

ا طلب الأول : مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة.
ا طلب الثا : مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند ا عتزلة.
ا طلب الثالث : مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الأشاعرة.
ا طلب الرابع : الفرق ب قياس الغائب على الشاهد و قياس التمثيل عند ا تكلم .

ا بحث الثا :
مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند أهل السنة وا ماعة.
ا طلب الأول : قياس الغائب على الشاهد هو خاصية العقل وضرورته.
ا طلب الثا : مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند أهل السنة وا ماعة.
ا طلب الثالث : الفرق ب قياس الغائب على الشاهد وتصور الاستدلالات العقلية.

هيد

يتضمن هذا الفصل عرضا لفهوم الفلاسفة وا تكلم وأهل السنة وا ماعة لقيـاس الغائب على الشاهد،وقبل البدء عرض الأقوال أورد ا ع اللغوي ذا ا صطلح.

القياس لغة :

تقدير الشئ ثله [1]. وا قدار مقياس. يقول ابن سيده :" قـست الـشئ قـسته وقايست ب الأمرين مقايسة وقياسا، ويقال قايست فلانا إذا جاريته القياس وهو يقتاس الشئ بغ ه أي يقيسه به"[2]،سواء كانت الأمور حسية أو معنوية،فهو يتطلـب أمـرين : مقيس ومقيس عليه أو به.

الغيب لغة :

يتعلق بأمرين :

(١) ما يتعلق با واس وحضور الشئ وغيابه عنها وإن كان الغيب نسبيا أو مطلقا فهو ما غاب عن العيون وتستر[3].

(٢) مايتعلق بالعلم فهو يأ ع الشك[4].

ويأ ع تغيب الأمر عنك وأنه بطن عليك، و ا ديث ا هجا حسان قريشا قالت: إن هذا لشتم ماغاب عنه ابن أ قحافة أرادوا أن أبا بكر كان عا ا بالأنساب والأخبار فهـو الذي علم حسان[5].

الشاهد لغة :

الش وا اء والدال أصل يدل على حضور وعلم وإعلام فلا رج من هذه الأشياء أبدا[6].

والشهادة تدور على معني :

(١) من ا ضور وا عاينة.

(٢) من علم الشئ ومعرفته.

---

(١) تار الصحاح (ص٥٥٩).

(٢) انظر معجم ا قاييس اللغة (ص٨٦٨).

(٣) معجم ا قاييس اللغة (ص٨٠٨).

(٤) القاموس ا يط (ص١٥٥).

(٥) تاج العروس (٤٩٨/٣).

(٦) معجم ا قاييس اللغة (ص ٥٣٩).

فالغيب والشهادة إذا أطلقا يراد ما ما تص با واس، فالغيـب لا حـضور فيـه ولا رؤية، وأما الشهادة فعكس ذلك، وقد يراد ما العلم بالشئ ومعرفته، فالشهادة تكون على علم والشاهد علم، والغائب يكون شكًا أو جهلاً لعدم العلم كم الـشئ وإن كـان سوسا.

وعلى ذلك فيكون تعريفه من اللغة أي تعريف قياس الغائب على الشاهد :

هو ا قدار ا وجود   الشاهد ا علوم وإرجاع الغائب غ ا وجود أو غ ا شاهد أو غ ا علوم إليه.

ا بحث الأول :مفهوم قياس الغائب على الشاهدعند الفلاسفة وا تكلم

لقد اختلف الفلاسفة وا تكلمون تعريف قياس الغائب على الشاهد ـ كما هو حا م كث من القضايا ال يتكلمون فيها ـ ومع ذلك فقدأخذ حيزا كب ا كتبهم تطبيقـ ا، فكل العقائد ال يثبتو ا أو ينفو ا يعتمدون تقريرها على هذا القياس.

وتعريفهم ذا القياس يعتمد على تعريفهم للغائب والشاهد وعلى حسب ذلك يتم تعريف هذا القياس، فمن عرفه بأنه ا سوس والانتقال من مع إ مع كما هـو حـال الفلاسفة ومتأخري ا تكلم ، فالدليل عندهم ظ ، وهو من باب التمثيل الذي لايؤخذ اليقينيات.

ومن عرفه بتعريف أوسع كحال متقدمي ا تكلم فإنه يأخذ به فيما يثبته ويرد بـ ه فيما ينفي ويضعف دليل ا نازع بأنه من هذا القياس فهو يلزم غ ه ما لا يلزم نفسه.

وكل طائفة من ا تكلم ينظرون ذا القياس من خلال قر م أو بعدهم عن منهج الفلاسفة، ولأجل ذلك فإن أوائلهم يعرفونه بتعريفات اضطرب من بعدهم ب الأخذ ـ ا س ا على ا ذهب، وب العلوم ال حصلها عن طريق الفلسفة، ولأجـل ذلـك اختلـف تعريفهم ذا القياس عن أوائلهم كما سيأ إن شاء ا تعا .

ا طلب الأول:مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة

اورد هذا ا طلب مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة، مكتفيا بذكر أقوال علم من أعلامهم ا ابن سينا وابن رشد.

عرف الفلاسفة الغياب بأنه:" ضد ا ضور والشهود وهو أن لا يوجد الشئ ا ل الذي يعد وجوده فيه طبيعيا أو سويا أو عاديا"(1).

وعرفوا الشهادة بأ ا :" إخبار ا رء ا رأى أو إقراره ا علم عن يق ، وتطلق أيضا على موع مايدركه ا س كقولنا: شهادة ا واس"(2).

هذا هو تعريف الغياب والشهادة عند الفلاسفة ومنه يتضح أن الغائب والشاهد أمر جزئي مع ، وهذا صحيح ولكن يقرر الفلاسفة أن العلم با زئيات وا اذها سبيلا إ العلم لا يوصل إ اليق بل لا بد من قضية كلية مع شتات هذه ا زئيات.

---

(1) ا عجم الفلسفي (١٣٠/٢).

(2) ا عجم الفلسفي (٧٠٩/١) وانظر ص٦٢ من هذا البحث حيث تطلق الشهادة على الشاهد وا شهود.

ومن خلال هذا ا ع عرفوا قياس الغائب على الشاهد بأنه قياس ثيل،يقول ابـن سينا :" وأما التمثيل فهو الذي يسميه أهل زماننا قياسا"[١]، ويوضح شـارح الإشـارات مقصده من هذه العبارة بقوله :" وأما ا تكلمون ففي مثل قو م: الـسماء دثـة لكو ـا متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا، والسماء غائبا، وا تشكل معـ جامعا وا دث حكما، ولا بد التمثيل التام مـن أربـع والفقهـاء لا ـالفو م إلا الاصطلاحات"[٢].

فهذا القياس الذي يتكلم عنه ابن سينا هو القياس الذي يع عنه ا تكلمون بقيـاس الغائب على الشاهد،كما وضحه الطوسي،ويشتمل النص السابق على أربع قـضايا هـي :الشاهد : وهو البيت، والغائب : وهو السماء، وا امع : وهو ا تشكل، واخ اا كـم : وهو ا دث،فقاس السماء على البيت امع التشكل فاستنتج من ذلـك ا كـم وهـو : حدوث السماء شا تها للبيت ا دث.

ويوضح ابن سينا هذا القياس كتاب آخر بقوله :" هو ا كم على شـيء معـ لوجود ذلك ا كم شيء اخر مع أو أشياء أخرى معينة على أن ذلك ا كم كلي على ا ع ا تشابه فيه فيكون ا كوم عليه هو ا طلوب وا نقول منه ا كم هو ا ثـال وا عـ ا تشابه فيه هو ا امع وا كم هو ا كوم به على ا طلوب ا نقول من ا ثال ومثاله أن العا دث لأنه جسم مؤلف فشابه البناء"[٣].

فهو أراد بقوله:(فيكون ا كوم عليه هو ا طلوب) أي الغائب،وبقوله:(هو ا ثال) الشاهد، وأن هناك مع نقل هذا ا كم من ا ثال للمطلوب و اه ا امع.

وكذلك ابن رشد يرى أن قياس الغائب على الشاهد هو قياس التمثيل، وهو الطريق الذي يفهمه ا مهور و صلحتهم لا أنه الطريق الصحيح.

يقول ابن رشد :" الطريقة ال سلكها الشرع تعليم ا مهور حدوث العـا مـن الطريق البسيطة ا عترف ا عند ا ميع وواجب إن كان حدوثه ليس له مثال الـشاهد، أن يكون الشرع استعمل ثيل ذلك حدوث الأشياء ا شاهدة"[٤].

---

(١) الإشارات والتنبيهات لا علي بن سينا ، (٣٦٨/١).

(٢) الإشارات (٣٦٨/١ ـ ٣٦٩).

(٣) النجاة ا كمة ا نطقية والطبيعية والإ ية ،لا علي بن سينا ، (ص٥٨).

(٤) مناهج الأدلة عقائد ا لة ، لابن رشد (ص١٩٤ ـ ١٩٥).

فهو يبـ هنا أن حدوث العا غائب عن الإنسان معرفته حيث يـشاهده لعـدم وجود مثال له الشاهد ولكن الشرع استخدم الدليل على حدوثه التمثيـل بـالأمور ا شاهده وهي ا وادث الـ يشاهدها الإنسان على الغائب وهو حدوث العا .

قال :" وأما الطريق الـ سلك با مهور تصور هذا ا ع فهو التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال الشاهد إذ ليس كن ا مهور أن يتصور على كنهه ماليس له مثال الشاهد"[١].

ويقول أيضا :" فإن هذا النوع من التمثيل خلق العا هو ا وجود القرآن و التوراة و سائر الكتب ا نـزلة، ومن العجب هذا ا ع أن التمثيل الذي جاء الشرع خلق العا يطابق مع ا دوث الذي الشاهد"[٢].

ويقول أيضا :" و ا كانت هذه ا ال ليس ا الشاهد مثال وكان مقدار مايدرك بالوحي منها تلف حق نـ نـ لتفاو م هذا ا ع ، أء الوحي،اختلفت الشرائع ثيل الأحوال الـ تكون لأنفس السعداء بعد ا وت ولأنفس الأشقياء، فمنها ما ثـل مايكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة وللشقية من الأذى بأمور مشاهدة"[٣].

فهو يبـ أن الوحي ا نـزل من ا وإبلاغ الرسل لأ هم لأمور ا عاد إ ا كان مـن قياس الغائب على الشاهد، و تلف التفصيل هذه الأمور من شرعية إ أخرى.

ويقول أيضا :" ا مهور يرون أن ا وجود هو ا تخيل وا ـسوس، وأن مـاليس تخيـل ولا حسوس فهو عدم"[٤]،يريد أن يبـ أن ا مهور لاينفكون عن هذا القيـاس، بـل إن حكمهم للشئ بأنه موجود لا بد أن يكون إما سوسا بأحد ا واس أو هو متخيل، وهـو (تصور الأعيان ا سوسة الباطن) [٥].

فعلمهم مصدره ا واس الـ تتعامل مـع ا زئيـات ا ـشاهدة أو ا يـال ـذه الصور،ويقرر هذا القول بقوله :" وإ ا سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف وجود

---

(١) مناهج الأدلة (ص٢٠٦).
(٢) مناهج الأدلة (ص٢٠٦).
(٣) مناهج الأدلة (ص٢٤٣).
(٤) مناهج الأدلة (ص١٧٢).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (٢٣/٦) ، ويعرف ابن سينا ا تخيل بقوله :" الشئ يكون ـسوسا عنـدما يشاهد يكون متخيلا عند غيبته ثل صورته الباطن" . الإشارات (٣٤٣/٢).

الغائب أنه ليس سم إلا من أدرك برهان أن الشاهد موجودا ـذه الـصفة وهـي النفس، و ا كان الوقوف على معرفة هذا ا ع من النفس ا لا كن ا مهور كن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس سم فلما حجبوا عن معرفة اليق علمنا أ م حجبوا عـن معرفة هذا ا ع من الباري سبحانه"[١].

يريد ابن رشد أن يوضح أن نفي ا سمية عن ا لا بد فيها من دليل يب أن هناك موجودا الشاهد ليس سم، لأن ا مهور ـ كما قرر سابقا ـ لا يعلم شيئا إلا من خلال مثال الشاهد يعلم به الغائب،ولكن معرفة هذا ا وجود وهو النفس وأ ـا غـ جـسم لا يستطيع ا مهور التوصل إليه فقد حجبهم ا عن علم ذلك.

فمما سبق يتضح أن قياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة هو قياس التمثيل.

ا طلب الثا :مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند ا عتزلة :

ا عتزلة أول فرقة كلامية تطرقت إ تعريف قياس الغائب على الشاهد، ولا نع بذلك أ م أول من استخدم هذا القياس، فالقياس فطري ضروري لـيس متعلقـا بطائفـة دون الأخرى،فا راد توضيحه أ م أول من عرف قياس الغائب على الشاهد،فقد عرفه أبو هاشم ا بائي ـ كما ذكر ذلك عنه القاضي عبدا بار ـ بقوله :" إنه إ ـا يكـون الاسـتدلال بالشاهد على الغائب بوجه ... وكان أبو هاشم عل ذلك اسـتدلالا بـا علوم علـى مالايعلم"[٢] ،واشترط ذا القياس" الاشتراك الدلالة والاشتراك العلة" [٣].

من خلال هذا التعريف يتضح أن ا بائي يرى هذا القياس عاما شاملاً ميع صـور الاستدلالات العقلية، فهو يعم كل معلوم لاستدلاله به على ا هول.

والقاضي عبدا بار يرى أن هذا التعريف جامع غ مانع فيقول :" ولكـن هـذا الإطلاق يقتضي كل استدلال أنه استدلال بالشاهد على الغائب، لأن الدليل أبدا معلوم وا دلول غ معلوم، ولا شبهة أن العلماء قد خصوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعض"[٤].

---

(١) مناهج الأدلة (ص١٧٦ ـ ١٧٧).

(٢) ا يط بالتكليف ، للقاضي عبدا بار، (ص١٦٧).

(٣) ا يط بالتكليف (ص١٦٧).

(٤) ا يط بالتكليف (ص١٦٧) .

وضع له تعريفا يرى أنه جامع مانع هو :" الاستدلال با علوم فيما بيننا على ما هو غائب عنا إذا كان الغائب لا كن معرفته ابتداء إلا بطريقة البناء على الشاهد"[١].

وا لاحظ أنه رج عن تعريف ا بائي ولكنه قيده با علوم فيما بيننا، فـلا طريـق للوصول إ ا هول إلا من خلال معرفة ا علوم بيننا.

فعلى تعريفهم هذا قياس الغائب على الشاهد يشمل يع الاسـتدلالات العقليـة، فالغائب ليس فقط هو الغائب عن ا واس، بل الغائب هو ماليس علوم مطلقا دون حـده با واس والشاهد هو ا علوم مطلقا.

ولكن عند استخدامهم ذا القياس يتضح أ م يعنون به مااختص بـا واس وفـق منهجهم الاستدلال ووفق ما ألزموا أنفسهم من إلزامات.

ا طلب الثالث:مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الأشاعرة:

الأشاعرة أكثر الطوائف كلاما هذا الدليل، ولكنهم اختلفوا تعريفه، فتعريـف أوائلهم الف تعريف أواخرهم، وأول من تكلم فيه مـن الأشـاعرة مؤسـس ا ـذهب الأشعري، وتبعه أصحابه بعد ذلك، ولكن اختلف تعريف ا تأخرين عن تعريـف الأوائـل وذلك يعود إ تأثر ا تأخرين بالفلسفة ونظـر م با نظـار الفلـسفي بالنـسبة للأدلـة والاستدلالات، فا ذهب الأشعري تعريفه ذا القياس انقسم إ قسم :

١ ـ **ا تقدمون** و ثلهم مؤسس ا ذهب الأول أبو ا سن الأشعري، وا ؤسس الثا الباقلا . وقد عرفوه تعريفات عامة تشمل يع صور الاستدلالات العقلية، بل كانوا يرونه الدليل العقلي[٢]، ولا دليل سواه.

أ ـ **الأشعري** عرفه بأنه :" رد ماغاب عن ا س إ ماوجد العلم به فيه لاسـتوائهما ا ع واجتماعهما العلة"[٣].

ـــــــــــــــــــــــــــ

(١) ا يط بالتكليف (ص١٦٧).

(٢) يقول الباقلا التمهيد الرد على ا لحدة (ص٣٩) ، باب (نص الدليل والاستدلال) : فإن قال قائل فما مع الدليل عندكم قيل له ... ذكر التعريف الذي ذكره لقياس الغائب على الشاهد.فلا دليـل عقلي عند الأشاعرة الأوائل إلا قياس الغائب على الشاهد،وأيضا عند تعريفه للعلم النظري، أي الأدلة العقلية قال :" هو ماب على علم ا س والضروري أو على ماب العلم بصحته عليهما" . فهذا تعريـف قيـاس الغائب على الشاهد عندهم.وانظر هيد الأوائل (ص ٣١ ـ ٣٣).

(٣) عن نظرية العلم عند الأشعري للطيب (ص٢٠)، وعن رسالة الدكتور ا رشدي(ص٢٢) ـ الذي ينقـل عن الطيب ـ نقلاً عن ابن فورك رد مقالات الأشعري، وذلك لعدم حصو على الكتاب.

فالأشعري ر ه ا يب أن ا قصود بالغائب ماغاب عن ا واس، والشاهد بعكسه وا كم هو استواء ا ع بينهما، وأما ا امع فهو العلة.

ويقول أيضا :" إن ا ستدل إ ا يطلب باستدلاله علم ما يعلم بأن يـرده إ مـاعلم وينـزع حكمه منه"[1]، يوضح هنا أن إصدار ا كم على شيء إ ا يكون برد الـشئ إ ماعلم سابقا فيأخذ حكمه.

ويقول أيضا :" مع الشاهد هو ا علوم با س أو بالاضطرار وإن يكن سوسا، ومع قولنا غائب ماغاب عن ا واس وإن يكن شيء من ا ـواس أو الـضروريات طريق إ العلم به"[2].

هنا زيادة توضيح ع الغائب والشاهد، فقد اتضح كلامه الأخ : (وإن يكن شيء من ا واس أو الضروريات طريق إ العلم به)، أنه يقصد هنا بالغيب الغيـب الـذي اختص به ا أو الذات الإ ية، وجعل الطريق إ العلم ا هو الدليل العقلي.

قال ر ه ا :" ليس ا راد بالغيبة البعد وا جاب وإ ا ا راد به غيبة العلم وذهاب العا عن العلم به، ومع الشاهد أن ذلك يرجع إ ا علومات ا هي الأصـل بـاب الاستدلال"[3]، ويتب من هذا التعريف سعة مفهوم هذا القياس، حيث جعل الغائب ماغاب عن العلم و يقيده با واس فقط فهو يوضح أن باب الاستدلال لا يكون إلا من خـلال ا علومات ا اصلة من الشاهد ورد الغائب الذي غاب العلم به إ الشاهد.

فطريق الاستدلال واحد وهو طريق قياس الغائب على الـشاهد، فهـو ـدد أن ا علومات ا يستدل ا هي الشاهد، وهي الأصل الذي يستدل به على ماجهل.

ب ـ وإما **الباقلا** فقد عرف الدليل العقلي بأنه:" هو ا رشد إ معرفة الغائب عن ا واس ومالايعرف باضطرار"[4].

وقال أيضا :" ما كن التوصل به إ معرفة ماغاب عن الضرورة وا س"[5]، بينه بقوله:"أن ب ا كم والوصف للشئ الشاهد لعلة ما فيجب القضاء على أن من وصف

ـــــــــــــــــــــــ

(١) نفس ا صدر (ص٢٠).

(٢) نفس ا صدر (ص٢١).

(٣) نفس ا صدر (ص٢١).

(٤) التمهيد الرد على ا لحدة ، لا بكر الباقلا ، (ص٣٩).

(٥) السابق (ص٣٩).

بتلك الصفة الغائب فحكمه أنه مستحق ا لتلك العلة حكم مستحقها الشاهد، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عـدم مايوجبـها"[١]،يـ ب الباقلا أن الشاهد والغائب إذا اتفقا العلة فحكمهما واحد لأنه تنـع أن ا كـم الشاهد يتعلق ذه العلة ولا كم به على الغائب الذي تعلقت به نفس العلة.

يتضح من تعريفي الأشعري والباقلا سعة مفهوم هذا القياس عند ا، وأنه هو الـدليل العقلي الذي كن الاستدلال به فعلى تعريفهما جعلوا الشاهد :ا علوم من ا س والضرورة، والغائب : ماغاب عن ا س والضرورة،وماقابل ذلك فهو الدليل النقلي.

٢ـ وأما ا وي و**متأخروا** الأشاعرة فإ م ترددوا ب ماقاله مؤسسوا هذا ا ذهب وب ماأخذوه من الفلسفة، فتجدهم يثبتون الكلام السابق مكان وينفونه مكان آخر.

وأبرز أقوال ا وي والأشاعرة ا تأخرين الذين تكلموا على هذا القياس هي :

أ ـ أقوال **ا وي** : فقد عرفه بقوله :" اعتبار شيء بشئ ووقوف نظر غائـب على استثارة مع شاهد"[٢]، وعرفه أيضا بأنه: " القضاء على الغائب كـم الـشاهد امع"[٣].

ويب اذا اشترط ا امع بقوله :" فإن من قال يقضي على الغائب كم الشاهد من غ ع لزمه أن كم بكون الباري تعا جسما دودا من حيث يـشاهد فـاعلا إلا كذلك، ويلزم منه القضاء بتعاقب ا وادث إ غ أول من حيث يشاهدها إلا متعاقبـة إ غ ذلك من ا هالات"[٤].

هذا الكلام يب فيه ا وي أ ية ا امع، فإذا قيس الغائب على الشاهد بدون جـامع لزمت منه لوازم باطلة مثل :

أن الإنسان الشاهد ير فاعلاً إلا جسما دودا، فلو قاس الغائب (ا) لكان ا كذلك ـ تعا ا عما يقولون ـ والإنسان لا يرى ا وادث إلا متعاقبة لا يعلم أو ا ولا يـرى ايتها كلها، فيقتضي لو قاس الغائب عليها (ا وادث السابقة) لكان هناك حوادث لا أول ا ، والذي سب مذهبهم يقتضي قدم العا ، فلأجل هذه اللوازم وغ ها يتـضح أ يـة ا امع ذا القياس.

---

(١) السلبق (ص٣٨).

(٢) ال هان أصول الفقه ، لامام ا رم أ ا عا ا وي (٧٥١/٢).

(٣) الإرشاد إ قواطع الأدلة أصول الاعتقاد ، لامام ا رم ا وي (ص٨٣).

(٤) الإرشاد (ص٨٢ـ ٨٣).

ويزيده توضيحا:" اعتبار الغائب بالشاهد والتحكم بذلك من غ ع ر إ الدهر والكفر وكل جهالة تأباها العقول"[١].

ب جوامع هذا القياس وال كم فيها على الغائب ا الشاهد فمـن هـذه ا وامع ا قيقة ويوضحها بقوله:" مهما ققت حقيقة شاهدا قق اطردت مثله غائبا وذلك و حكمنا بأن حقيقة العا من قام به العلم"[٢].

فيتضح من كلامه الأول أن قياس الغائب على الشاهد ما هو إلا قياس التمثيل، وهو يب هنا أنه دليل يستدل به وفقا ا عليه ا ذهب، بل لا بد من جوامع ب الغائب والشاهد ليحكم للغائب كم الشاهد، ولكنه بعد ذلك يرد هذا القياس ويضعفه، ويرد هذه الضوابط وا وامع واحدا واحدا، فلا يبقى من كلامه السابق شيء ا يدلل على أثر الفلسفة علـى متأخري الأشاعرة.

ب ـ **الغزا** : يعرفه ا نخول بقوله:" وا ع بالغائب هو ماغاب عن علمك فترده إ ماعلمته"[٣]، تعريفه هذا عام يشمل يع العلوم، فهو رد ماجهله إ ماعلم دون التقيد بصورة معينة من صور الاستدلال العقلي.

ولكنه بعد ذلك يرد هذا القول ويعرفه بتعريف الفلاسفة فيقول:" والصنف السادس التمثيل وهو الذي يسميه ا تكلمون رد الغائب إ الشاهد ومعناه أن يوجد حكم جزئي مع واحد فينقل حكمه إ جزئي آخر يشا ه بوجه ما"[٤].

فيتضح هنا أنه قيد قياس الغائب على الشاهد بصورة من صور الاستدلال العقلـي وهي قياس التمثيل، والسبب ذلك يعود إ أنه لا يرى قياس الغائب على الشاهد بأنـه دليل عقلي يوصل إ اليق .

ج ـ **الآمدي**: تلف عن الغزا ، فعرفه البداية بتعريف عام وافقت مفرداته مفردات أوائل الأشاعرة تعريفهم، فعرفه بأنه:" **ل هول على معلوم** إثبات حكم له مـا أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما كا كم بأن الباري مشار إليه و إ جهته لكونه موجودا كما الشاهد"[٥].

---

(١) الإرشاد (ص٨٢).

(٢) الإرشاد (ص٨٤).

(٣) ا نخول (ص٥٣).

(٤) معيار العلم فن ا نطق ، لا حامد الغزا ، (١٣٨ ـ ١٣٩).

(٥) أبكار الأفكار (١٣١/١).

وعرفه أيضا بقوله :" إعطاء حكم شيء لشئ آخر لاشتراكهما علته"[١]، فمـن خلال تعريفه يتضح أن قياس الغائب على الشاهد عنده هو قياس ثيل وذلـك بـالنظر إ ا ثال الذي ذكره سابقا ا خالف لعقيد م نفي ا هة عن ا ومن اثبت ا هة عنـدهم مشبه.

فالأشاعرة اختلف تعريف متأخريهم عن أوائلهم، فأصبح تعريف ا تأخرين على أنه قياس التمثيل.

ا طلب الرابع:الفرق ب قياس الغائب على الشاهدوقياس التمثيل عند ا تكلم :

السبب افراد هذا ا طلب أن بعض ا تكلم عرف قياس الغائب علـى الـشاهد بقياس التمثيل، ولكن يسلّم م بذلك الباقون، لأن تعريفهم لقياس الغائب على الـشاهد ـ الذي تلئ به كتبهم استدلا م على العقائد ـ بقياس التمثيل الظ سوف علـهم مترددين فيما احتوته كتبهم ب امور هي:

إما رد هذا التعريف وأنه قياس ثيل، أو التوقف عما كتبهم وصياغة عقائـدهم مرة أخرى، وإما التسوية بينهما مع نفي أن عقائدهم مثبتة ذا القياس، وهـذه التـسوية سنعرض ا موقفهم من قياس الغائب على الشاهد وحجيته عندهم.

فمن رد التسوية بينهما يرى أن التسوية غ صحيحة لأمور وهي:

١ ـ " أن قياس التمثيل قد يكون ب شاهدين أما قياس الغائب على الشاهد لا يكون كذلك"[٢] ولكن هذا التفريق ضعيف، لأن الشاهد والغائب له تعريف الف عند أوائلهم، فالشاهد هو ا علوم والغائب هو ا هول وقياس الغائب على الشاهد ليس مقـصورا علـى ا سوس بل هو ا كم على الشئ بأن له حكم غ ه أو يساويه فعلى هذا قد يكونان غـ مشاهدين، وقد يكونان مشاهدين وقد يكون أحد ا مشاهدا والاخر ليس كذلك، فقـد يكون الشئ ا شاهد هول ا كم فهو غائب، ليس عن ا واس بل غائب حكمـه فـلا يصدق هذا التفريق.

---

(١) الأحكام (١٦٧/٣).

(٢) البصائر النص ية (ص١٣٤).

٢ ـ أن قياس التمثيل يقوم على التشابه، أما قياس الغائب على الشاهد فيقـوم علـى اليق ، لأن له جوامع وضوابط، لا على رد التشابه :" فإن نقل ا كم من الأصل إ الفرع التمثيل الأرسطي للتشابه بينهما بوجه ما لا يصح اعتباره رد الغائـب إ الشاهد، بل لا بد ذلك من وجه مقتض لنقل ا كم وهو مايعتـ عند ا ـتكلم ذلك من جوامع العلة والشرط والدلالة وا قيقة وهي الوجوه ا قتضية لـصحة هـذا القياس"(١).

وا لاحظ أن من فرق ذا التفريق أخذ ذلك من كلام الغزا الـسابق مـسلما بصدق هذا التفريق .

وهذا التفريق عليه مأخذ منها:

أ ـ أن الدليل نفسه وصورته لا لك اليق والظن بل مواده إن كانت ظنية فهو ظ ، وإن كانت يقينية فهو يقي ، والصحيح أن قياس التمثيل لابد فيه من جامع مشترك ب ما يراد قياسه كما اتضح من كلام شيخ الاسلام.

ب ـ أن هذه ا وامع ردوها وترددوا فيها فكيف توصل إ اليق ، ويكون هـذا القياس يقي لأن له جوامع،وجوامعه متشكك فيها.

فلا صحة ذا التفريق لأن ا تكلم يسلما بصحة جوامعهم فهم يردو ا أو يردهـا بعضهم أو يرد بعضها ولو كا التفريق صحيحا حصل هذا الاختلاف.

يتضح من هذه التعاريف ذا القياس أن التعاريف العامة وال كانت أول ا راحل قبل الانغماس الفلسفة والتأثر الكلي ا حيث مازالت الفطر أقرب للغة العربيـة، فهـي أقرب إ الواقع الإسلامي البعيد عن التعقيد، والذي يل إ الأمـور البدهيـة، بعـد الانغماس ا نطق والفلسفة اليونانية بدأوا بعمـل تـضييق وتقييـد للعلـوم الـسابقة والاستدلالات العقلية السابقة وتصعيب الطرق العقلية ا وصلة إ ا ق.

---

(١) منهج ا وي ، للدكتور ا د عبداللطيف (ص١١٤).

ا بحث الثا

مفهوم قياس الغائب على الشاهدعند أهل السنة وا ماعة

السلف رضوان ا عليهم يتكلموا صطلحات علم الكلام لاعتقادهم بطلانه، فلهذا لا د أحدا منهم قد تعرض لقياس الغائب على الشاهد ذا ا سمى، واستخدامهم له واضح لبداهته ولأنه مقتضى الضرورة العقلية.

و هذا البحث سأعتمد غالبا على كلام شيخ الاسلام ر ه ا ا قلته سابقا، ولأنه ر ه ا ثل ا درسة السلفية ا عتمدة على فهم نصوص الشرع وأقوال علماء السلف ا أثورة، وكذلك لأن من أتى بعده من اهل السنة وا ماعة قد ارتضى ماقاله عقائد سلف الأمة ووافقه عليه.

ومن خلال هذا ا بحث سيتضح مفهوم هذا القياس عند أهل السنة وا ماعة، وأنه الضرورة العقلية ال تقتضي اثل ا تماثلات واختلاف ا ختلفات فهي فطرة العقل وخاصيته، وهي ا واد الأساسية العقلية لكل صورة من صور الاستدلال العقلي، لا أ ا صورة من صور الاستدلال العقلي.

ا طلب الأول:قياس الغائب على الشاهد هو ا يزان العقلي وضرورته

أهل السنة وا ماعة لا الفون نصا ولا عقلا، بل يعتمدون على النصوص الشرعية ال هي حق بذا ا، وال لا كن أن الف عقلا صحيحا.

فمنهجهم هو ا نهج الفطري الذي م ماعلمه الإنسان دون تعصب أو شبهة أذعن له مباشرة، فأهل السنة وا ماعة انطلاقهم دائما من نصوص شرعية وليس من خلال خيالات عقلية.

فهم يعتقدون بأن ا سبحانه وتعا أنزل مع القرآن ا يزان حيث قال تعالى: ﴿ا الذي أنزل الكتاب با ق وا يزان﴾ [الشورى،١٧]، وقال تعا : ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب وا يزان ليقوم الناس بالقسط﴾[ا ديد،٢٥]، يقول ابن تيمية بعد أن عرض هاتين الآيتين:" وا يزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم ا يوزن به و ا متلازمان، وقد أخ أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط.

فما يعرف به اثل ا تماثلات من الصفات وا قادير هو من ا يزان، وكذلك مايعرف به اختلاف ا ختلفات. فمعرفة أن هذه الدراهم أو غ ها من الأجسام الثقيلة بقدر

هذه تعرف بموازينها، ومعرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التي يقدر بها الأوقات ما يعرف به الظلال، وكما يجري من ماء ورمل وغير ذلك.

فلابد لكل متماثلين من قدر مشترك كلي يعرف به أن أحدهما مثل الآخر، فكذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى (الحد الأوسط)، فإنا إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثم رأينا نبيذ المحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي أنزلها الله في قلوبنا لنزن بها هذا أو نجعله مثل هذا، فلا تعرف بين المتماثلين والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله به تعالى.

ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن لها اعتبار كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة.

ولاريب أنه إذا حضر أحد الموزونين واعتبر الآخر بالميزان كان أبلغ في الوزن من أن يكون الميزان وهو الوصف المشترك الكلي في العقل أي شيء حضر من الأعيان المفردة وزن بها فإن هذا أيضا وزن صحيح، وذلك أحسن في الوزن.

فإنك إذا وزنت بالصنجة قدرا من النقدين ثم وزنت بها نظيره والأول شاهد والناس يشهدون أن هذا وزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل كان أحسن من أن يوزن أحدهما مغيب الآخر فإنه قد يظن أن الوازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنهما معا، فإن هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة، وهكذا الموزونات العقلية"[١].

ويقول أيضا :" والله هو الذي أنزل الكتاب والميزان فلا يجوز أن يختلفا، ومتى تعارضا في ظن الظان فأحد الأمرين لازم : إما فساد دلالة ما احتج به من النص إما بأن لا يكون ثابتا عن المعصوم أو لا يكون دالا على ماظنه. أو فساد دلالة مااحتج به من القياس سواء كان شرعيا أو عقليا بفساد بعض مقدماته أو كلها لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشتبهة"[٢].

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٣٧١ ـ ٣٧٣).

(٢) الرد على المنطقيين (ص٣٧٣) بتصرف.

ويقررذلك بقوله :" فا يزان ال أنـز ا ا مع الكتاب... هـي ميـزان عادلـة تتضمن اعتبار الشئ ثله وخلافه فيسوي بـ ا تماثل ويفرق بـ ا ختلف ا جعله ا فطر عباده وعقو م من معرفة التماثل والاختلاف. فإن قيل: إذا كان هذا ا يعرف بالعقل فكيف جعله ا تعا ا أرسلت به الرسل؟.

قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية ال يعرفون ا التماثل والاخـتلاف فإن الرسل دلت الناس وأرشد م إ مابه يعرفون العدل ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة ال يستدل ا على ا طالب الدينية فليس العلوم النبوية مقصورة على رد ا كما يظـن ذلك من يظنه من أهل الكلام و علون مايعلم بالعقل قسيما للعلوم النبويـة، بـل الرسـل صلوات ا عليهم بينت العلوم العقلية ال ا يتم دين الناس علما وعملا، وضربت الأمثال فكملت الفطرة ا نبهتها عليه وأرشد ا ا كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت ا حصل ا من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد وبينـت ماكانـت الفطرة معرضه عنه حـ صار عند الفطرة معرفة ا يزان ال أنـز ا ا وبينها رسله.

والقرآن وا ديث لوء من هذا، يبـ ا ا قائق با قاييس العقلية والأمثال ا ضروبة ويبـ طريق التسوية بـ ا تماثل والفرق بـ ا ختلف ، وينكر على من رج عن ذلـك كقوله : ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن علهم كالذين آمنوا وعملوا الـصا ات سواء ياهم و ا م ساء ما كمون﴾[ا اثية،٢١]...والقرآن لوء من ذلـك... وإ ـا ا قصود التنبيه على جنس ا يزان العقلي وأ ا حق كما ذكر ا سبحانه وتعا كتابـه، وليست هي تصة نطق اليونان وان كان فيه قسط منها، بل هـي الأقيـسة الـصحيحة ا تضمنة التسوية بـ ا تماثل والفرق بـ ا ختلف سواء صيغ ذلك بقيـاس الـشمول أو بقياس التمثيل وصيغ التمثيل هي الأصل، وهي أكمل وا يزان القدر ا شترك وهو ا ـامع وهو ا د الأوسط.

وإنـزاله تعا ا يزان مع الرسل كإنـزاله الإ ان ـ وهو الأمانة ـ معهم، والإ ان صل إلا م كما قال تعا : ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ماكنت تـدري ماالكتاب ولا الإ ان ولكن جعلناه نورا دي به من نشاء من عبادنا وإنـك لتهـدي إ صراط مستقيم﴾[الشورى،٥٢]، و الصحيح عن حذيفة بن اليمان قال حدثنا رسـول ا صلى ا عليه وسلم حديث قد رأيت أحد ا وأنا أنتظر الآخر، حـديثنا" أن الأمانـة نـزلت جذْر قلوب الرجال فعلموا من القرآن وعلموا من السنة"، وحدثنا عـن رفـع الأمانة قال :" ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل أثر الوكْتِ، ينام

الرجل فتقبض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل أثر المجلّ كجمر دحرجته على رجلك فنفط فتراه منتـ ا وليس فيه شيء"(١).

فقد بـ هذا ا ـديث أن الأمانة الـ هي الإ ان أنــز ا ا أصل القلوب، فــإن ا ـذر هو الأصل وهذا إ ا كان بواسطة الرسل ا أخـ وا ا أخـ وا به فسمع ذلك فأ م ا القلوب الإ ان وأنــزله القلوب .

وكذلك أنــزل ا سبحانه وتعا ا يزان القلوب ا بينت الرسل العدل وما يوزن به عرفت القلوب ذلك فأنــزل ا على القلوب من العلم ماتزن به الأمور حـ تعــرف التماثل والاختلاف، وتصنع من الآلات ا سية ما تاج إليه ذلك، كما وضعت موازين النقدين وغـ ذلك، وهذا من وصفه تعا للميزان. قال تعا : ﴿والسماء رفعها ووضــع ا يزان ألا تطغوا ا يزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا سروا ا يزان﴾[الر ن،٧ ـ ٩]، قال كثـ من ا فسرين هو العدل، وقال بعضهم مايوزن به ويعرف العدل و ا متلازمان"(٢) .

فأخص خصائص العقل البشري التسوية بـ ا تماثلات والتفريق بـ ا ختلفات، فا عندما خلق ا ـواس جعلها طريقا للمعرفة فهي الناقلة للأمور ا يطة بالانسان، ومن خــلال ا علومات ا أخوذة منها يقوم العقل بأخذ ا شترك الكلي بـ الأمور ا تشا ة و ـكم علــى هذا الشئ ا يوافقه ويناسبه.

وا من وسائل ا عرفة، بل من أقواها وخاصة ما لا نستطيع ـن الوقوف عليــه، فا إن كان من الغيب النسـ فيعرف صدقه من الواقع وان كان من الغيب ا طلق فيعتمد على صدق ا خـ فإن صدق أخذنا خـ ه وأصبح عندنا من ا علوم يقينا فيأخذ العقــل بــه ويقيس به غـ ه.

وابن تيمية ر ه ا بـ أن هذا القياس أمر فطري عقلي الإنسان وأنــه يــشمل يع الاستدلالات العقلية فيقول :" إذا عدلوا عن ا عرفة الفطرية العقلية للمعينات إ أقيسة كلية وصفوا ألفاظها وصارت ملة تتناول حقا وباطلا حصل ا من الضلال ما هو ضد

---

(١) رواه البخاري ، كتاب الفـ ، باب إذا بقي حثالة الناس ، انظر الفتح،ج١٣ ح(٧٠٨٦) ، ومــسلم كتاب الا ان ، باب رفع الامانة والا ان من بعض القلوب وعرض الفـ على القلوب،ج١،ح(٢٣٠).

(٢)الرد على ا نطقيـ (ص٣٨٢ ـ ٣٨٤).

ا قصود من ا وازين وصارت هذه ا وازين عائلة لا عادلة وكانوا فيه من ا طفف الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم سرون"[١].

فكلامه ر ه ا اشتمل على عدة نقاط هي :

(١) أن ا عز وجل أنـزل القرآن وا يزان، وا يزان كل مايوزن بـه مـن ا اديـات والعقليات.

(٢) أن كل متماثل سواء كانا حاضرين أو كان أحد ا حاضرا والآخر غائبا لا بد أن يكون فيهما قدر مشترك يعرف به ا ماثلة.

(٣) القياس الصحيح من العدل الذي أمر ا به.

(٤) شبه الكليات با يزان، فلا صل فائـدة ا يـزان ولايعلـم صـدقه إلا بوجـود ا وزونات،وكذلك الكليات لا صل فائد ا ولا صدقها إلا بوجود ا زئيات.

(٥) القرآن وهو نقل لا يتعارض مع ا يزان وهو القياس الصحيح.

(٦) أن القرآن والسنة نبهت الناس إ الأقيسة العقلية وبينت ما تاجه النـاس أمـر دينهم.

فالإنسان من خلال هذا القياس يستفيد من حياته ويعرف دينـه وربـه، فمعرفـة ا تماثلات لا ينكرها العقل، وكذلك معرفة ا ختلفات لا ينكرها العقل، فا واس تعمل معرفة الأشياء وتنقل ا علومات من ا شخصات، صل العقل على الأمر ا شترك الكلـي بينهما يقيس ماغاب عنه إليها فيصبح معلوما لديه.

ا طلب الثا :مفهوم قياس الغائب على الشاهدعند أهل السنة

من خلال هذا ا طلب سيتضح ـ إن شاء ا ـ أن مفهوم هذا القياس عند أهـل السنة وا ماعة مفهوم عام وشامل ميع مايكون العقل من علوم صل عن طريق ا س أو ا ، وأن استخدامهم له هو الاستخدام العقلي اليقي الفطري،وذلك لانطلاقه من معرفة ا زئيات وا عينات وتكوين القضايا الكلية ا عتمدة صدقها عليها،لا من خـلال قـضايا كلية ردة دون معرفة جزئيا ا.

وأهل السنة وا ماعة ركزوا كث ا على ا عرفة ا سية وبينوا أن ا سبحانه وتعا أعطانا هذه ا واس لنستطيع أن نغذي العقل با علومات،فيفرق ب ا تماثل منها وا تخالف فيحكم للمتماثل ا يناسبه وللمتخالف ا يناسبه.

---

(١) الرد على ا نطقيين (ص٣٨١).

فهذا القياس عند أهل السنة وا ماعة أمر فطري ضروري لا كن دفعه ولامنعـه، مع الأخذ الاعتبار أن مدارك العقول تلف من شخص لآخر.

و تلف أهل السنة وا ماعة عن غ هم بأ م جعلوا مـن ضـمن القـضايا الـ يستخدمو ا الأخبار ا تواترة وا شهورة الصادقة سواء كان طريقها الأنبياء أو غ هم،ولكن طريق الأنبياء هو أشرف الطرق وأعلاها وأكثرها يقينا.

فما يحصل من علم من خلا ا يحكم به على الأمر الواقع الذي لا نعرف حكمـه، كإنـزال أحاديث الف على الأحداث ا شاهدة.

فليس ا قصود من الشاهد والغائب ا سوس وضده فقط بل يدخل فيهما ا هـول أو ما يراد معرفته، أو ما يراد الاستدلال عليه أو تعليمه.

فصدق ا يعرف من خلال الواقع فيما كن تطبيقه على الواقع، وأما ما لا كن تطبيقه فيعتمد معرفة صدقه،و استخدامه على الصدق الثابت لقائله، وهذا أيضا مـن قياس الغائب على الشاهد.

وقبل الكلام على مفهوم هذا القياس عند أهل السنة وا ماعة، لا بد من معرفة مع الغيب والشهادة عند اهل السنة وا ماعة، يبـ ذلك قول ابن تيمية ر ـه ا :" وفـصل ا طاب بـ الطائفت أن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية يراد به ماغاب عنا فلـم ندركه ويراد به ماغاب عنا فلم يدركنا، وذلك لأن الواحد منا إذا غاب عن الآخر مغيبا مطلقا يدرك هذا هذا ولاهذا هذا وا سبحانه وتعا شهيد على العباد، رقيب علـيهم، مهيمن عليهم لا يعزب عنه مثقال ذرة الأرض ولا السماء فليس هو غائبا وإ ا ـا يره العباد كان غيبا، و ذا يدخل الغيب الذي يؤمن به وليس هو بغائب، فإن الغائـب اسم فاعل من قولك غاب يغيب فهو غائب، وا شاهد غ غائب، وأما الغيب فهو مصدر غاب يغيب غيبا وكث ا مايوضع ا صدر موضع الفاعل كالعدل والصوم والزور، وموضـع ا فعول كا لق والرزق والدرهم ضرب الأم .

و ذا يقرن الغيب بالشهادة وهي أيضا مصدر فالشهادة هي ا شهود أو الـشاهد، والغيب هو إما ا غيب عنه فهو الذي لا يشهد نقيض الشهادة، وإما ع الغائب الذي غاب عنا فلم نشهده فتسميته باسم ا صدر فيه تنبيه على النسبة أي الغ أي ليس هو بنفسه غائبا، وإ ا غاب عن الغ أو غاب الغ عنه.

وقد يقال اسم الشهادة والغيب مع النسبت ، فالشهادة ماشهدنا وشهدناه والغيب ماغاب عنا وغبنا عنه فلم نشهده، وعلى كل تقدير فا ع كونه غائبا هو انتفاء شهودنا له وهذا

تسمية قرآنية صحيحة، فلو قالوا: قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة، أما قياس الغائب ففيه الفة اللفظ ولكن موافقة ا ع ، فلهذا حصل إطلاقه التنازع" (١).

فالشهادة أمر نس إضا فقد يكون الشئ موجودا مدركا ومشاهدا ومعلوما لشخص دون الآخر،والغيب كذلك كما قال ابن تيمية هو ماغاب عنا وغبنا عنه، أي قد يكون الأمر منه والامتناع منه أو الأمر يعود إلينا لعجز أو تفريط فهو من الأمور النسبية الإضافية الـ لا كن أن تطلق دون قيد أو حصر، بل الأمر إضا فهو مشاهد وشاهد لشخص وغيـب للآخر.

وفرق ابن تيمية ر ه ا ب لفظ الغيب والغائب، فالغيب لا يقتضي عدم وجـود وشهود الغائب للأمر بل الأمر يعود إ الغ حضوره وغيابه، ولكن الغائب فهو غائـب بنفسه أو غاب الغ عنه .

فهويرى ر ه ا أن من الأفضل التمسك ا وردت به النصوص لسلامته من ا لـل وخاصة فيما يتعلق با فمن الافضل أن يقال إنه غيب ولا يقال غائب.

وسيأ مزيد بيان ـ إن شاء ا ـ فصل الاحتجاج بقياس الغائب على الشاهد، وهو أن الإنسان لو أراد هو بنفسه التوصل واسه و ا يستطيعه هو فقط دون الاعتماد على الآخرين وعلومهم وأخبارهم، ا استطاع أن يتعلم إلا قليلا بقدر ماحسه وعلمـه فيفقـد الكث من العلوم.

وهذا يدلل على أ ية ا صول العلم سواء كان ا نصا شرعيا أو خ ا مـن الأخبار العقلية أو ا ربات أو ا دسيات أو غ ها من الأخبار، فهذا سبيل قوي للتعلم وهو ماضل فيه من خالف مذهب أهل السنة وا ماعة.

ا سبق يتب أن هذا القياس أمر فطري فطرت عليه العقول لا لو منه تمع بل لا لو منه إنسان، و ا كان اليونان قد سجلوا طريقة تفك هم مصنفات وقاموا بنقلها هم أو غ هم ظن بعض الناس أن هذا ا تفردوا به دونالأمم فكان سببا لضلال كث مـن ا سلم . فيعتقد بعض الناس أن هذه الطرق العقلية يعرفها الناس إلا من خلال منطـق اليونان، والصحيح أن الناس تستخدمها دون اعتمادهم على منطق اليونان أو تسميتهم ـ ا صطلحا م.

---

(١) موع الفتاوى (١٤/٥٢ـ ٥٣).

ومن خلال النظر كتب أهل السنة وا ماعة ـ وخاصة كتب شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ـ فإن قياس الغائب على الشاهد كن أن يعرف بأنه :

ـ الضرورة العقلية ال من خلا ا يدرك الإنسان اثل ا تماثلات واختلاف ا ختلفات واستخراج ا عا الكلية ال من خلا ا كم على الأشياء بالتشابه أو الاختلاف.

ـ أو: قياس ما يعلم ا ثبتت معرفته .

ـ أو: معرفة ا امع ا شترك الكلي ب الأمور ا شاهدة وا علومة وقياس الأمور الغائبة عليها.

فمفهومه يدور حول ثلاثة أمور :

(١) النظر الأمور ا شاهدة أو ا علومة ا عينة وا قارنة بينها ومعرفة ا ختلف من ا تفق.

(٢) معرفة ا امع ا شترك الذي جعلنا كم بأن هذا الأمر يشبه هذا الأمر وهذا لافه.

(٣) ديد الغائب الذي يراد معرفته وقياسه على ماعلمناه من خـلال تـوافر ا ـامع ا شترك بينهما حكم له كم الشاهد.

ومن خلال هذه التعاريف الثلاثة لقياس الغائب على الشاهد، يرى الإنسان تـشا ا لا تطابقا ب هذه التعاريف وتعريف أوائل ا تكلم عندما ينغمسوا العلوم الفلسفية، ولكن مع ذلك هناك فرق ب تعريف أهل السنة وا ماعة وتعاريفهم يتب فيما يلي:

١- أهل السنة وا ماعة يرون هذا القياس ضروري م مارأى التشابه حكم للغائـب كم الشاهد، وم رأى التخالف حكم بالفرق بينهما، فهو الضرورة العقلية. أما ا تكلم فهم يرونه من العلم النظري كما يقول الباقلا :" العلم النظري هو ماب على علم ا ـس والضرورة أو على ماب العلم بصحته عليهما"[١].

وهو نفس تعريف قياس الغائب على الشاهد فالعلم النظري هو قياس الغائـب علـى الشاهد،وقال القاضي عبدا بار بعد تعريفه ذا القياس وذكر ضوابطه :" إنه لا ـب أن يكون لكل علم مكتسب أصل ضروري يرد إليه"[٢]، قال:" وهو مانسميه طريقة النظـر لأن النظر حال الشئ لنعرف له حالا أخرى أو حكما هو ـا يوصـل إ العلـم"[٣]. فا قصد أن هذا القياس نظري وليس ضروريا عقليا ـ عندهم.

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

(١) التمهيد الرد على ا عطلة (ص٣٦).

(٢) ا يط بالتكليف (ص١٦٩).

(٣) ا يط بالتكليف (ص١٦٩).

٢ـ أن أهل السنة وا ماعة بينوا أن هذا القياس ا جاء القرآن والـسنة وأنـه يستفاد من الأدلة الشرعية،ويعتمد عليها أيضا الاستدلال، فالأمر لا تص با ـسوس او مايعرف بالضرورة، وهذا ماسيتضح ـ إن شاء ا ـ الفصل الثا جليا. فالشاهد قـد يكون أمرا شرعيا و كم به على غائب حسا أو علما.

وهذا ماجعل ابن تيمية يب أن ا تواترات وا شهورات والتجريبيات هي من جـنس ا سوسات فكلها توصل إ اليق و صل القياس ا كذلك، أما ا تكلمون فجعلوه قسيما للشرع، وهذا هو النظر كما وضح من كلامهم السابق.

ا طلب الثالث:الفرق ب قياس الغائب على الشاهد وصور الاستدلالات العقلية

من خلال هذا ا طلب سيتضح أن قياس الغائب على الشاهد هو الضرورة العقليـة ا كم ا بالتماثل والاختلاف ب الأشياء.

وسيتضح أيضا أنه مادة لكل صورة من صور الاستدلال العقلي،فليس قياس الغائب على الشاهد من صور الاستدلالات العقلية، بل كل صور الاستدلال العقلي هـي قيـاس غائب على الشاهد، ولكن بسبب الاصطلاح جعلت كل صورة مـن صورالاسـتدلالات العقلية الف الصور الأخرى، لا أن ا واد ا تستخدم هذه الصورة تلف عن ا ـواد ا تستخدم الصورة الأخرى.

ومن خلال هذا ا طلب سيتم الرد على الفلاسفة القائل بأن هذا القياس هـو قيـاس التمثيل فقط،فهوظ عندهم، ولايستخدمون إلا قياس الشمول الذي هو حقيقته قيـاس ثيل،ومعتمد عليه،وكلا ا قياس غائب على شاهد.

وسيرد أيضا على قول القاضي عبدا بار:" إن العلماء خصوا صور الاسـتدلالات بعضها عن بعض" فجميع صور الاستدلال ا قيقة هي قياس غائب على شاهد.

فالإنسان عندما يريد الاستدلال على شيء أو يريد إتيان أمر يقره ويعتقده يضطر إ استخدام ا علومات ا لديه ليثبت صحة مايريد، ويكون ذلك من خلال عبارات يرتبـها ومعلومات موجودة ذهنه. فالعبارات ا يتكلم ا من خلال اللغة اـ يوصـل ـا ا علومات ا عقله،و ادل من خلا ا معلومة سابقا.

وهذه اللغة مكونة من الأحرف والأصوات والكلمات ا ركبت لتطلق على شيء مع ، وهذا اللفظ يطلق على كل ما يكون فيه ا ع الذي يتضمنه اللفظ، ومثال ذلك لـو قلنا: (باب) يتصور الذهن مايكون مدخلا لشيء ويفهم الذهن ذلك دون أن يـرى هـذا الباب ا راد ا وجود على الواقع من خلال هذه اللغة ا أطلقت على أمور معينة معروفة.

فا ـ سبحانه وتعا ـ هو الذي من على الإنسان ذه اللغة ال من خلا ا يز ماختلف و ا لديه من علوم فاللغة إنـزال الألفاظ على ا عا هى من هذا القيـاس ولا كن أن يستدل الإنسان إلا من خلال لغة يتكلم ا.

وكذلك الإنسان لا يستطيع أن يلم بالعلم فقط من خلال حواسه، فهو يـضطر إ الاعتماد علىغ ه نقل مايعلمونه من الأخبار، ال تنقل ماغاب عنـه مـن معلومـات و ارب فتزيد حصيلته العلمية من هذا ا أو ذاك، فيتكون لديه من ا علومـات الـشيء الكث . هذه ا علومات يستفيد منها ويقيس عليها ماغاب عنه ليتمكن من التعلم ومعرفـة أسرار الكون وما يط به، ويستخدمه ا أمره ا به سواء كان الأمر عقليا أو شرعيا، وهذا الاستخدام معمول به علميا فمن أراد أن يتعلم الفيزياء مثلا يعتمد علـى أقـوال العلمـاء السابق ويقيس عليها مايأتيه من علوم جديدة ويب عليها ملاحظاته ومـن هنـا ـصل الاكتشافات العلمية.

فيتضح ا سبق أن العقل البشري لا تتكون فيه ا علومات من نفسه،بل لا بد مـن مصادر يعتمد عليها، من ا واس،أو من الأخبار، وكذلك يستفيد مـن هـذه ا علومـات ليحكم على الغائب عنه با كم ا ناسب،فتكمن أ ية العقل أخذ هذا الأمر ا شترك من ا عينات الكث ة ويؤلف منها قواعد (موازين) يقيس ا ماغاب عنه.

فالاستدلال العقلي لا يكون إلا من خلال ا علومات ال تكونت عنده ومن خلال ألفاظ ال يوصل ا هذه ا علومات إ غ ه.

فاللغة لا بد فيها من الاشتراك ا عنوي الذي لا كن الانفكاك عنه، ويسمى هـذا الشيء ذا الاسم بل تسمى الأشياء ا دثة وال تعرف قد ا ا يوافق هذا ا ع ا شترك الذي يصدق على اللفظ اللغوي السابق.

وا س هو من الآلات ال أعطاها ا ـ سبحانه وتعا ـ الإنـسان للمعرفـة، فالإنسان من خلال حواسه يستطيع التعرف على الأشياء وتكون معرفته ا معرفة يقينيـة م ما ققت شروطه وانتفت موانعه .وا س لا يستطيع أن يدرك إلا الأمور ا شاهدة أو الأحاسيس الباطنة وهي جزئيات معينة.

ولكن ا س لا يعرف الأمر ا شترك الكلي ومهمته نقل ا عطيات ا سية إ الذهن الذي يأخذ ا ع ا شترك من الأشياء ا عينة. فقياس الغائب على الشاهد هو عمـل العقـل البشري، وهو أمر فطري فطر ا الناس عليه دون ا اجة للمنطق الذي عقد الأمور السهلة، أو كلام ا تكلم الذي لا تلف كث ا عن أقوال الفلاسفة، فالأمر أسهل ا رأوه.

فجميع الاستدلالات العقلية ترجع إ قياس الغائب على الشاهد ولا ـرج عنه ولكـن كل صورة تسمى باسم لتفريقها عن غ ها وإلا فهي ا ـقيقة قياس غائب على شاهد.

فإذا استخدم الإنسان القضية الكلية وال لا ـكم بصدقها إلا من خلال صـدقها على جزئيا ا وهي الشاهد فإذاصدقت حكم على الغائب ـكمها وهذا قياس الشمول.وأما إذا استخدم الاستدلال با ـزئي على ا ـزئي من خلال ا امع ا شترك بينهما فهـذا أيـضا من الشاهد فا علوم شاهدلديه وهذاقياس التمثيل.

وإذا قام بالس   والتقسيم فهو يقوم على الشاهد و ـكم على الغائب بنتيجـة هـذا الس   أو التقسيم.

وإذا احتج با علومات ا تفق عليها فهذا قياس غائب على شاهد، إ   غ ذلك من الصور العقلية، ولبيان ذلك نأخذ كل دليل على حدة.

(١)   قياس الشمول وهو ال هان عند ا ناطقة وهو الطريق الصحيح للعلم عندهم.

يتكون قياس الشمول من قضيت   ولا بدمن قضية كلية وال   من خلا ا ـكم على القضية الصغرى و ـرج النتيجة، فمثلا :

العا   متغ ، وكل متغ   حادث إذن العا   حادث

فالقضية الكلية هي الأساس   قياس الشمول، أما القضية الأخرى فهي إما جزئية أو مهملة   مقام ا ـزئية وهي معينة.

والقضية الكلية هي خاصية العقل ولكنها ليست قضية بدهية بل هي نظرية فهي ـاجة إ ال هان لإثبات صدقها[1]،ولابد عند التدليل على صدقها من ذكر جزئيا ا ا أخوذة منها للحكم عليها بالصدق وعلى ذلك فالعلم ـصل بدو ا و ذلك يقول ابن تيمية ر ـه ا :" الإنسان يعلم أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل انسان كذلك، ويعلـم أن كل انسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك،فلم يبق علمه... بـأن غـ ه مـن ا ـيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفا على ال هان، وإذا علم حكم سائر الناس وسـائر ا ـيوان فالنفس ـكم بذلك بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد أو أنه يساويه السبب ا ـوجب لكونه حاسا متحركًا بالإرادة و ـو ذلك من قياس التمثيل"[2].

---

(١)   انظر الرد على ا نطقيين (ص١٠٧).

(٢)   السابق (ص١١٦).

ولتوضيح ذلك مثلا قضية (كل حديد يتمدد با رارة) صل بالذهن مباشرة، بل من خلال التجربة على هذا ا ديد، وهذا ا ديد ووجدانه يتمدد با رارة، والعقـل مـن خلال خاصية معرفة التماثل والاختلاف،رأى التماثل وأصدر هذا ا كم بأن كل حديـد يتمدد با رارة، فأي معدن يثبت أنه حديد فهو يتمدد با رارة.

ومثلا (كل حادث له دث) هذه القضية يستدل القاضي عبدا بار ليثبت صحتها بقوله :" يدل عليه تصرفاتنا الشاهد فإ ا تاجة إلينا ومتعلقة بنا وإ ا احتاجـت إلينـا دوثها فكل ماشاركها ا دث وجب أن يشاركها الاحتياج إ ـدث وفاعـل والأجسام قد شاركتها ا دوث فيجب احتياجها إ دث وفاعل"[1].

ويقول ابن تيمية ر ه ا :" وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إ ا يفيد الظن وقياسهم هو الذي يفيد اليق .. وإ ا تلف اليق والظن سب ا واد فا ادة ا عينة إن كانت يقينية أحد ا كانت يقينية الآخر، وإن كانت ظنية أحد ا كانت ظنية الآخـر"[2]،

أورد مثالاً يرد فيه قياس الشمول إ التمثيل فقال:" فإذاقال مـسألة النبيـذ: (كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام) فلا بدله من إثبات ا قدمة الك ى وحينئذ يتم ال هان.

وحينئذ فيمكنه أن يقول: النبيذ مسكر فكان حراما قياسا على ر العنب ـامع مايشتركان فيه من الإسكار، فإن الإسكار هو مناط التحر الأصل، وهـو موجـود الفرع.

فما يقرر فيه أن كل مسكر حرام يقرر أن السكر مناط التحر بطريق الأو "[3].

ب ابن تيمية حقيقة قياس الشمول ـ وغ ه من صور الدليل العقلي ـ وعقـب عليه بقوله :" وبأى صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحيقيقته واحدة، وأن مايعت كونه دليلا هو كونه مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه، فهذا من جهة دلالته سواء صور قياس ول و ثيل أو يصور كذلك، وهذا أمر يعقله القلب وإن يع عنه اللسان.

و ذا كانت أذهان ب آدم تستدل بالأدلة على ا دلولات وإن يع وا عن ذلـك بالعبارات ا بينة ا نفوسهم وقد يع ون بعبارات مبينة عانيهم وإن يسلكوا اصطلاح

---

(١) شرح الأصول ا مسة ، للقاضي عبدا بار ، (ص١١٨).

(٢) الرد على ا نطقيين (ص١١٦).

(٣) الرد على ا نطقيين (ص١١٦ ـ ١١٧).

طائفة معينة من أهل الكلام ولا ا نطق ولا غ هم، فالعلم بذلك ا لمزوم لا بد أن يكون بينا بنفسه أو بدليل آخر"[١].

وب تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل بقوله :" إن قياس التمثيل وقياس الـ شمول متلازمان وإن ماحصل بأحد ا من علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانـت ا ـادة واحدة.

والاعتبار ادة العلم لا بصورة القضية... وحد هذا من أظهر الأمثلة إذا قلت هذا إنسان وكل إنسان لوق أو حيوان أو حساس... فإن شئت صورت الدليل على هذه الـ صورة ... وإن شئت قلت:هو إنسان فهو لوق أو حساس... أو إن شئت قلت:هـ ذا إنـ سان والإنسانية مستلزمة ذه الأحكام فهي لازمة له .وإن شئت قلت:إن كان إنسانا فهو متصف ذه الصفات اللازمة للإنسان وإن شئت قلت: إما أن يتصف ـ ذه الـ صفات وإمـ ا أن لايتصف والثا باطل فتعـ الأول لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدو ا"[٢].

فهو يريد أن يبـ أن الإنسان يصوغ معلوماته واستدلالاته علىما يريد ولكن طريق حصول هذه ا علومات واضح وأن العقل لاينفك عن قياس الغائب على الشاهد وأن كـ ل صورة من هذا القياس العقلي أ وها باسم معـ فلا مشاحة الاصطلاح ولكـ ن ذكـ ر الأصل الذي قيس عليه أوضح وأبـ للعقل.

رد عليهم شيخ الإسلام ا يبـ سعة قياس الغائب على الشاهد وأن قياسهم مـ ا هو إلا من صوره بقوله الرد على ابن رشد :" يع ماتذكره أنت وأصحابك ا تكلمون هذا الباب لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد ولولا مايوجد الشاهد من ذلك ا تصور الغائب أصلا فضلا عن معرفة حكمه فإن بطل هذا بطل يع كلامك"[٣].

فمعـ هذا الكلام أن القضايا الكلية الـ يراها الفلاسفة يقينية إ ا هي مـ ن قيـ اس الغائب على الشاهد، فإذا ضعف هذا الطريق فجميع كلامه (ابن رشد) باطل.

ويقول مد حسـ الزين :" وا لاصة أن الأقيسة الـ يعتقد ا الفلاسفة إ ا هي أمثلة يستندون فيها إ صفات الأمور ا اضعة للمشاهدة يقيسون الغائب على الشاهد با امع ا شترك الذي يصبح عندهم كليا، فإذا يكن هذا القياس صحيحا تفقد الثقة ميع العلوم.

---

(١) الرد على ا نطقيـ (ص١٦٨).

(٢) الرد على ا نطقيـ (ص٢٠٠ ـ ٢٠١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣٩٣/٩).

وحـ القول إن ا بز يشبع وا اء يروي استند العقل إدراكه على قياس الغائب على الشاهد وا شاهد عادة جزئي مع كما هو حسي أيضا، فعندما يعلم ا س يـ صبح مـ ن الكليات اليقينية الـ يعترف ا الإنسان"[١].

(٢) قياس التمثيل أيضا هو من قياس الغائب على الشاهد :

ولعله قد أشكل على بعضهم ـ كالفلاسفة ومتأخري ا تكلم ـ فجعلوه نفـ س الشيء وهذا حق من جهة أن قياس التمثيل هو من قياس الغائب على الشاهد، ولكن لـ يس كل صوره. فقياس التمثيل له صورة معينة كما لقياس الشمول صورة ـ صه، فحقيقـ ة الاستدلالات العقلية واحدة وقد قيل بالتفريق بينهما وذلك من خلال أن قياس التمثيل" نقل ا كم من الأصل إ الفرع للتشابه بينهما بوجه ما وإن قياس الغائب على الشاهد لا بد فيه من وجه مقتضٍ لنقل ا كم وهو مايعتـ عند ا تكلم ذلك من جوامع العلة والـ شرط والدلالة وا قيقة وهي جوامع هذا القياس"[٢].

والصحيح أن قياس التمثيل ـ كما يقول ابن تيمية ـ لا بد فيه من جامع مـ شترك كلي لنقل ا كم من الفرع إ الأصل، فا سألة ليست مسألة تشابه وإن قياس الغائب على الشاهد له ضوابط وجوامع، فالأمر هنا هو الأمر هنا، يقول ابن تيمية ر ه ا :" إذا كـ ان لا بد برها م من قضية كلية فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب فإن عرفوهـ ا باعتبار الغائب بالشاهد وان حكم الشيء حكم مثله...هذا استدلال بقياس التمثيل"[٣].

فا لاحظ من هذا الكلام ا كم بأن قياس التمثيل من قياس الغائب علـ ى الـ شاهد ولافرق بينهما لأن مواد الاستدلال واحدة الا أنه تلف عن الصور الأخـ رى إذا حكـ م با ثلية بينهما كما ذكر ابن تيمية.

وعودة إ قول من فرق بينهما بأن قياس التمثيل يعتمد على التشابه وأن قياس الغائب على الشاهد يعتمد على وجه مقتضٍ للحكم، غ صحيح لأن حقيقة ا عرفة كلها تقوم على التشابه و ذلك يقول ابن تيمية ر ه ا تعا رده على الرازي :" أن يقال قوله فيسبق إ الوهم أن من يدعو حيا عا ا قادرا على مايشاهد عليه الأحياء القادرين، أتريد بذلك أنه يسبق إ الوهم أنه مثله مطلقا يث وز عليه ما وز عليه و تنع

ـــــــــــــــ

(١) منطق ابن تيمية (ص١٤٨ ـ ١٤٩).

(٢) منهج الإمام ا وي (ص١٤٤).

(٣) الرد على ا نطقيين (ص١١٥).

عليه و ب ا و أنه يشا ه من بعض الوجوه؟

أما الأول فأنت وسائر العلماء يعلمون أن هذا يقله أحد قط وقد ذكرت ذلك كتبك واعترفت بأن أحدا من العقلاء يقل با ماثلة هكذا، وإن كان هذا يقله أحـد ز أن عل هذا اعتقاد الداء الذين يرفعون أيديهم إ ا مع العلم بأنه يقله أحد من ا شبهة ولا من غ هم.

وأما إن كان مقصوده أ م يثبتون ا شا ة من بعض الوجوه فهذا حق، وقد ذكر هو ايته[1] إ اع ا سلم على ثبوت ا شا ة من بعض الوجوه، فإن ذلك ـا لا كـن النـزاع فيه"[2].

وكذلك قوله :" كالإنسان ا كانا من نوع واحد فتختلف مقادير ا وصفا ما سب اختلاف ذاتيهما ويتشابه ذلك سب تشابه ذلك، كذلك إذا قيل بـ الإنـسان والفرس تشابه من جهة أن هذا حيوان وهذا حيوان و اختلاف من جهة أن هذا ناطق وهذا صاهل وغ ذلك من الأمور، كان ب الصفت من التشابه والاختلاف سب ماب الذات وذلك أن الذات ا ردة عن الصفة لاتوجد الا الذهن، والذهن يقدر ذاتا ـردة عـن الصفة، ويقدر مطلقًا لا يتع وأما ا وجودات أنفسها فلا كن فيها وجود ذات ـرد عن كل صفة ولا وجود مطلق لا يتع ولا يتخصص"[3].

فا سألة قائمة على التشابه ولكن ليس التشابه الشكلي فالقياس كله يدور على التشابه ولكن امع مشترك يدور معه ولكن هذا التشابه لا يع التماثل كل شيء وإلا صل التفاضل ب الشاهد وب الغائب ولكان الغائب شاهدا.

(٣) دليلهم الذي يع ون عنه الاستدلال با تفق عليه على ا ختلف فيه :

فا قصود هنا بيان أن دليلهم هذا هو الأصل قياس غائب علـى شـاهد، وأنـه لاتوجد صورة من صور الاستدلال إلا وهي قياس غائب على الشاهد،فا تفق عليـه هـو ا علوم وهو الشاهد كما عرفوا الشاهد،وا ختلف فيه هو ما يعلم وهو الغائب، كما عرفوا الغائب،فلا فرق ب الدليل .

ـــــــــــــــــ

(١) اية العقول ودلائ الأصول للرازي .

(٢) بيان تلبيس ا همية ، لشيخ الاسلام ابن تيمية ، (٤٩٢/٢).

(٣) شرح حديث النـزول ، لشيخ الاسلام ابن تيمية ، (ص٧ـ٨).

ح إن الدكتور النشار أشار بذلك كتابه مناهج البحث بقوله :" آخر لميل له ليس إلا قياس الغائب على الشاهد"[١].

فلا فرق، فهذا الدليل من صور قياس الغائب على الشاهد.

(٤) السـ والتقسيم والاستقراء :

هذا الطريق حقيقته الانتقال من الشاهد حـ يتم ا صول على ا امع ا ـشترك الذي يقاس عليه الغائب، فلا فرق بينه وبـ قياس الغائب على الشاهد، وما هو إلا صورة من صور هذا القياس، يقول حسن الشافعي :" وهو يرتبط بالطريق السابق (قياس الغائـب على الشاهد) ور ا كونا معا دليلا واحدا بعض ا سائل الكلامية"[٢].

فافراد الاستقراء هي ا عينات أو ا زئيات الـ تنطبق عليها يعا صفات مـ شتركة تكون لازمة ا و كم عليها يعا ذا القدر الذي معها، يقول ابـن تيميـة :" وأمـا الاستقراء... ليس استدلالاً زئي على كلي ولا اص على عام بـل اسـتدلال بأحـد ا تلازم على الآخر"[٣].

فهو استدلال بالأمر اللازم للشيء م وجد حكم على الآخر به فهو قياس الغائب على الشاهد، لأن الاستدلال بأحد ا تلازم على الآخر هو بالوصف ا شترك بينهما، يقول ر ه ا :" فالقضية الكـ ى ا تضمنة لزوم ا د الأكـ للأوسط هو بيان تـأثـ الوصـف ا شترك بـ الأصل والفرع... فلزوم الأكـ للأوسط هو لزوم ا كم للمشترك"[٤].

فالوصف ا شترك وهو التلازم بـ الشيئـ هو الذي يستلزم ا كم،ويبـ أ د الزين رأي ابن تيمية ذلك بقوله :" فا تلازمان ا اللازم وا لزوم والعلاقة بينهما هي علاقـة اشتراك قدر واحد مشترك أو علة أو دليل علة، ولتأكيد العلة أو دليل العلة أن نلجـأ إ نص أو إ اع أو سـ أو تقسيم أو ا ناسبة أوالدوران"[٥]، فالاستقراء من قياس الغائب على الشاهد فليس ا قصد من الاستقراء هو الاستدلال زئي على جزئي ولا معـ على معـ ، بل هو بعبارة موجزة استدلال على وجود الوصف ا شترك جزئياته ومن خلال إثبا ـا يقاس هذا الأمر على ماغاب.

---

(١) مناهج البحث (ص١٣٧).

(٢) ا دخل إ دراسة علم الكلام (ص٢٣٥).

(٣) الرد على ا نطقيين (ص٢٠١).

(٤) الرد على ا نطقيين (ص٢١١).

(٥) منطق ابن تيمية (ص١٦٧).

(٥) إنتاج ا قدمات للنتائج :

ا قدمات ماهي إلا ا علومات السابقة العقل، وا قدمات إما جزئية وهـذا أمـر واضح بأنه قياس غائب على شاهد أو أن إحدا ا جزئية والأخرى كلية كما سبق أ ـا أصلها أخذ ا كم العام من خلال النظر ا زئيات.

وأما النتائج فهي ا كم على الغائب كم الشاهد، فلا فرق.

(٦) ما لا دليل عليه ب نفيه :

وهذا ا بدأ أول من قال به الباقلا ، وهذا ا بدأ ما هو ا قيقة إلا قياس الغائـب على الشاهد، وذلك من خلال معرفة مع الدليل عنده.

يقول الباقلا التمهيد:" باب مع الدليل والاستدلال فإن قال قائل: فما معـ الدليل عندكم؟ قيل له :هو ا رشد إ معرفة الغائـب عـن ا ـواس أو مـا لا يعـرف باضطرار" (١)،فالدليل العقلي عنده هو قياس الغائب على الشاهد.

بل عند تعريفه للعلم النظري ـ أي الأدلة العقلية ـ قال :"هو ماب على علم ا س والضرورة أو على ماب العلم بصحته عليهما"(٢)، فهذا هو تعريف قيـاس الغائـب علـى الشاهد عند الباقلا .

فما لا دليل عليه ب نفيه، أي ما يكن هناك دليل من الشاهد يصدق عليه فيجب نفيه وعدم الأخذ به، فالدليل الذي يقصده الباقلا قياس الغائب على الشاهد.

وا قصود بيانه ـ من خلال عرض ما سبق ـ أن يع صـور الاسـتدلال الـ يستدلون ا ما هي إلا قياس غائب على شاهد وإن أنكروا ذلك.

يقول مد عابد ا ابري رده على الباقلا :" وذلك حينما اضطر هذا ا ـتكلم الأشعري إ القول بدئه ا عروف ما لا دليل عليه ب نفيه والذي يقتضي بإبطـال كـل شيء الغائب ليس عليه دليل من الشاهد"(٣).

ويتضح ا سبق أنه لا فرق ب الاستدلالات العقلية إلا من خلال الصور فقط لا غ ، فا ادة ال تستخدم واحدة والألفاظ واحدة ا ع ولكن تنسيقها وترتيبها تلف.

فكلام الفلاسفة وا تكلم معتمد على قياس الغائب على الشاهد ولكنهم يـستعملون احدى صوره ويرو ا يقينية وغ ها ظنية.

- - - - - - - - - - - - - -

(١) التمهيد (ص٣٩).

(٢) التمهيد (ص٣٦).

(٣) بنية العقل العر للجابري (ص٤٤٢).

بل إن الفلاسفة وا تكلم يستدلون بالدليل فيسميه أحدهم قياس الشمول وهذا يسميه مالا دليل عليه ب نفيه، وذلك يسميه إنتاج ا قدمات للنتائج، بل إن البـاحث هـذا العصر كذلك يعرضون الدليل وكل واحد منهم يسميه بصورة الف ا سمى الذي يسميه الآخر.

(٧) قياس الأو :

وهذا هو القياس الصحيح الذي يستخدم حق اللهـ عز وجلـ وهو حقيقتـه جزء من قياس الغائب على الشاهد ولكن له صفة معينة تفصله عن سائر صور قياس الغائب على الشاهد.

فقياس الأو هو كل كمال اتصف به ا خلوق لا يعتريه نقص من وجه من الوجوه، فا الق أو به فواهب الكمال أو بالكمال من غ ه[1].

فقو م كل كمال للمخلوق وهذا شاهد بل مشاهد سوس، وعدم وجود الـنقص هذا الكمال مشاهد و سوس، وا الق سبحانه وتعا هو الغيب الذي نريد إثبات هـذا الكمال له ، فهو قياس غائب على شاهد بل إثباته هو قياس غائب على شـاهد، فواهـب الكمال أو بالكمال.

وابن تيمية ر ه ا صرح بأنه قياس غائب على شاهد، وقد ادعى بعض الباحث [2] بأن ابن تيمية يرى بأن قياس الغائب على الشاهد قياس ثيل، وابن تيمية يرد أن يوصف ا سبحانه بقياس الشمول الذي تتساوى أفراده، أو قياس التمثيل الذي مل فيه الفرع علـى الأصل لتماثلهما، بل أثبت أنه لايقاس إلا بقياس الأو ، أثبت أن يع الصور العقليـة تعود إ قياس الغائب على الشاهد

فكيف يقول بأن ابن تيمية يرى أن قياس الغائب على الشاهد هو التمثيـل فقـط؟ وإليك الـ هان:

يقول ابن تيمية :" كل برهان قطعي يستعملونه حق ا فلا بدأن يتضمن نوعـا من قياس الغائب على الشاهد، فإ م إ ا كنهم استعمال القياس الشمو الذي هو القياس ا نطقي الذي لا بد فيه من قضية كلية"[3].

---

(١) الرسالة الأكملية (ص٥٤).

(٢) قياس الغائب على الشاهد للمرشدي (ص٧٩)

(٣) بيان تلبيس ا همية (٧٣١٢).

يقول :" ومامن أحد يدخل الغائب والشاهد قياس ول ت قضية كليـة إلا ولا بد أن يشرك بينهما ويشبه أحد ا بالآخر ذلك"[١]، ويقول أيضا:" وإذا كان كذلك يكن له حجة عقلية العلم الإ ي أصلا إلا ولا بد فيها من قضية كلية، والقضية الكلية لا بد فيها من قياس الغائب على الشاهد فإن كان هذا باطلا بطل يع كلامهـم بالأدلـة العقلية العلم الإ ي"[٢].

ويقول:" فذكر له الن صلى ا عليه وسلم مايدل بطريق قياس التنبيه والأو وقـد قدمنا غ مرة أن مثل هذا القياس قياس الغائب على الشاهد هو ـا ورد الكتـاب والسنة فقال : (أليس كلكم يرى القمر ليا به ليلة البدر فا أعظم وأجل)[٣]"[٤]، بعـد أنْ ب أنّ قياس الأو هو من قياس الغائب على الشاهد ب أن ا لا وز أن يقاس بقياس ثيل أو ول، بل بقياس الأو ، وهذا دليل على أنه لا عل قياس الغائب علـى الـشاهد قياس التمثيل فقط بل هو يشمل يع الصور والاستدلالات العقلية.

يقول ابن تيمية :" و ذا كانت طريقة الأنبياء ـ صلوات ا علـيهم وسـلامه ـ الاستدلال على الرب تعا بذكر آياته وإن استعملوا ذلك القياس استعملوا قياس الأو يستعملوا قياس ول تستوي أفراده ولاقياس ثيل ض، فإن الرب تعا لا مثيل له ولا تمع هو وغ ه ت كلي تستوي أفراده بل ماثبت لغ ه من كمال لا نقص فيه فثبوته لـه بطريق الأو وما تنـزه عنه غ ه من النقائص فتنـزهه عنه بطريق الأو ، و ذا كانـت الأقيسة العقلية ال هانية القرآن من هذا الباب كما يذكره دلائل ربوبيته وألوهيته"[٥].

فمما سبق تب أن يع الأدلة العقلية حقيقتها قياس غائب على شاهد، ح الـدليل الآخر الذي يستخدمه اهل السنة وا ماعة وهودليل الآيات يقوم على هذا القيـاس، لأنـه يستدل بالشاهد ا سوس ا ع ،او با علوم على الغائب، فوجود ا خلوقات دليل على وجود ا الق، ووجود العناية الشيء يدل على ا كمة وغ ذلك من الأدلة، فمما سبق يتضح أن قياس الغائب على الشاهد هو الدليل العقلي ولكن تلف صوره سب صياغته.

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

(١) بيان تلبس ا همية (٧٤١٢).

(٢) بيان تلبيس ا همية (٤٩٧١٢).

(٣) رواه البخاري ، كتاب مواقيت الصلاة ، باب فضل صلاة العصر ، الفتح،ج٢، ح (٥٥٤) ، ومسلم كتاب ا ساجد ، باب فضل صلا الصبح والعصر وا افظة عليهما.ج١،ح(٦٣٣).

(٤) بيان تلبيس ا همية (٢|٤١٤).

(٥) الرد على ا نطقي (ص١٥٠).

الفصل الثا

الاحتجاج بقياس الغائب على الشاهد
عند الفلاسفة وا تكلم وأهل السنة

وفيه مبحثان :

ا بحث الأول :
احتجاج الفلاسفة وا تكلم بقياس الغائب على الشاهد.

ا بحث الثا :
احتجاج أهل السنة وا ماعة بقياس الغائب على الشاهد.

ا بحث الأول

احتجاج الفلاسفة وا تكلم بقياس الغائب على الشاهد

من خلال هذا ا بحث سيتضح حكم استخدام قياس الغائب على الشاهد عند كـل طائفة، وهل يأخذون به أم يردونه؟، وهل ردهم له نظري وتطبيقي أم أن الأمـر نظـري لا تطبيقي؟.

وهل هناك قاعدة مطردة عندهم إثباته أو نفيه؟

فمن خلال معرفة مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند كل طائفـة يتـضح لنـا حكمهم عليه من خلال هذا التعريف.

فالفلاسفة عرفوه بأنه قياس التمثيل الذي هو صورة عقلية ظنية، وأوائل ا ـتكلم عرفوه بتعاريف عامة وهو عندهم الدليل العقلي الوحيد فهو يقي ولكنهم يلتزموا فيـه بقاعدة مطردة.

وأما متأخروهم فقد عرفوه بقياس التمثيل فهو عندهم ظ .

ولكن هل التزم الفلاسفة وا تكلمون ا تأخرون بأن هذا القياس ظ ـ والعقائـد حقائق لا بد ا من دليل يقي ـ فيجب عدم اسـتخدامه؟ أم أ ـم اسـتخدموه؟ هـذا ماسيتضح هذا ا بحث إن شاء ا .

ا طلب الأول: موقف الفلاسفة من قياس الغائب على الشاهد

الفلاسفة ـ كما هو معلوم عنهم ـ لا يرون الاستدلال العقلي اليقي إلا من خلال اا هان القطعي، والذي له صورة معينة وها قياس الشمول والذي لا بد فيه من قضية كلية تكون هي أساس القياس أو مايقاس عليها.

أما إذا كان الاستدلال با زئي على ا زئي وبا ع على ا ع ، فهذا الطريق ضعيف وهو مايسمونه قياس التمثيل.

فقياس التمثيل عندهم حجة واهية لا يؤخذ ا لأ ا ظنية، والعقيـدة ـ أو كمـا يسمو ا ا قائق ـ من باب اليقينيات اا لا كن معرفتـها إلا بالعقـل دون النظـر إ ا زئيات أو الإخبار.

والنقد الذي يتعرض له قياس التمثيل هو نفس النقد الذي يتعرض له قياس الغائـب على الشاهد لأ ما جنس واحد عندهم.

يقول الطوسي :" وأما قياس الفقهاء فظ أيضا لأن ثبـوت ا كـم إحـدى الصورت لا يدل على أن علة ذلك الثبوت هو الأمر ا شترك، ولو ثبت أن ا ـشترك علـة

لذلك الثبوت فمن ا ائز أن يكون علة خاصة بتلك الصورة، أء يكون خصوصية تلـك الصورة شرطا علتها، أما إن ثبت أن عليته للحكم عام حيث كان رجع هذا القـسم إ القسم الأول، أء الاستدلال بالكلي على جزئياته وصار ذكر الصورة بكون ا كم فيه ا ثابتا حشوا لا تأث له أصلا"[١].

فكلامه هذا يشتمل على أمور مهمة :

(١) قوله (قياس الفقهاء) : قد قرر سابقا أن قياس الفقهاء وقياس الغائب على الشاهد ا قياس ثيل ـ عندهم ـ فبأي صورة يع إ ا يقصدهم يعا.

(٢) ا كم عليه أنه ظ والسبب أن الإنسان قد يظن أن ا شترك بـ ا زئيات هو العلة للحكم، ولكن الأمر قد يكون غ ذلك فقد يكون هذا ا شترك علة ذه الصورة، أو أن وجود هذا الشيء على هذه الصورة هو الشرط لعلتها.

(٣) إذا كانت العلة هي ا ستلزمة للحكم العام كان هذا القياس يقينيا، لأنـه اسـتدلال بكلي على جزئي.

(٤) إذا كانت العلة للحكم العام كان ذكر الشاهد لا فائدة فيه، بل هو حشو وزيادة الكلام.

كلامه السابق مبـ على تقسيمه للقياس إ ول و ثيل والتزامهم بأن تلك الصورة يقينية وهذه ظنية، وهذا الذي اتضح سابقا أنه لا فرق بـ القياسـ ، فا واد واحدة ولكـن الاختلاف الصور واختلاف الصور لا لف ا قائق.

إن كلامه بـ أن الأمر ا شترك بـ الأشياء قد يكون خاصا بصورة دون غ هـا فسيكون ا كم ظنيا ولكن إذا كان للحكم العام انتقل ا كم إ اليقـ فعلى أي أساس قال هذا؟ فثبوت العلة للحكم العام لا يكون الا بإدراك ا شترك بـ الأمور ا زئية فاعترافه ذا الأمر ا شترك دليل عليه.

والسبب قوله هذا هو التزامه بطريقة اصحابه، فإذاصيغ الـدليل علـى صـورة الشمول كان يقينيا وإذا صيغ على صورة التمثيل كان ظنيا.

وقد فرقوا بـ علوم الفلاسفة وغ هم حيث جعلوا الفلاسفة يعلمون با اهـ مـن عند أنفسهم، وأما غ هم فليس له الا طريقان إما متابعة الفلاسفة أو ا عرفة بالتمثيل[١].

- - - - - - - - - - - - - -

(١)ا صل افكار ا تقدمـ وا تأخرين ، لفخر الدين الرازي (ص٧٥).

(٢)انظرآراء أهل ا دينة الفاضلة ، لا نصر الفارا (ص١٤٣) ، وانظر مناهج الأدلة (ص١٣٣ ـ ١٣٥).

فا مهور أدلتهم ظنية لا تكون إلا بالتخييل وضرب الأمثلة ا سية ا عينة لأن ذلك صلاحهم.

وابن سينا كذلك ب أن ثيل الأمور الغيبية با سوس إ ا هذا لا يـصلح إلا للعوام، وأ ا أمثلة ضربت م فهي م ولا تلزم غ هم(١).

وكذلك حينما عرف هذا القياس قال بأنه من باب التمثيل، وهو الذي يسميه أهل زمانه قياسا(٢).

ويذكر الطوسي شرحه للمحصل:" أن الأشعرية ردوا قـول ا عتزلـة باسـتعمال القياس، فإن القدماء من ا تكلم يستعملون القياس علم الأصول الذي يستعمل الفقه وهو إ اق فرع لأصل حكم بسبب جامع له ما يدعون أنه السبب ا كم بالأصـل وهو موجود بالفرع، فيجب أن يكون مسببه هو ا كم موجودا أيضا الفرع.

وطلاب اليق لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس على تقدير صحته لايفيـد اليق بل يوقع ظنا فقط"(٣).

فقياس الغائب على الشاهد ظ وليس يقينيا، فلا يؤخذ باب ا قائق الـ لا بـد أن يكون الدليل عليها يقينيا.

ولكن هل التزم ابن سينا ومن هم على شاكلته ذا التنظ عدم استخدام هـذا القياس أم استخدمه؟

الصحيح أنه استخدمه يع أبواب العقيدة الـ أراد أن يستدل ا والسبب لأن هذا القياس أمر فطري عقول الناس، ضروري لا يستطيع الإنسان مهما كان أن ينفك منه.

فمثلا دليله على وجود ا وتقسيم الوجود إ كن وواجب فتقسيمه للوجود هو من باب قياس الغائب على الشاهد، فالقسمة الثنائية للوجود لا تكون إلا من هذا القيـاس وإلا يصح له شيء من علمه.

دليله الوحدانية وهو أن ا واحد بسيط لأنه لو كان هناك آ ة أخرى صل التعريف تركيب، لأن هذا ما صل التعريف للأمور ا شاهدة.

ولأجل ارتباط هذا الأمر ذهنه نفي ا قام عقله من ا ماثلة.

---

(١) انظر النجاة (ص٣٠٥).

(٢) الإشارات (٣٦٨/١).

(٣)ا صل (ص٦٧).

وكذلك قوله بقدم العا والتسلسل وصدور العام عن ا ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، و النبوات والقوى الثلاثة وغ ها من العقائد ال يريد إثبا ا أو نفيها يستطع الاستدلال على قوله إلا ذا القياس وإن أتى به بصورة قياس الشمول لاعتماده على القضية الكلية ا ستخدمة ب الغائب والشاهد.

بل إن ابن رشد رد عليه بأن قضاياه هذه مستفادة من الشاهد وهذا ما سيتـضح ـ إن شاء ا ـ الباب التطبيقي.

وإما ابن رشد ـ ا وفق ب الشريعة وا قيقة ـ فهو يرى أن هذا القياس قياس ظ لأنه من قياس التمثيل، و كتابه مناهج الأدلة ح يرد على الأشاعرة دائمـا بـأن هـذه القضية من قياس الغائب على الشاهد[(١)].

ويب أيضا أن هذا الطريق ظ كما هو القياس الفقهي "فإن الفقيه عنده قياس ظ والعارف عنده قياس يقي "[(٢)].

ويب بقوله :" إ ا أتى هذا الغلط من باب قياس الغائب على الشاهد، وقد عـرف فساد هذا القياس"[(٣)].

ولكن هل ابن رشد التزم ا قاله وهو أن هذا القياس ظ وأن أغلب الغلط حـصل من هذا الباب، أم أنه استدل به؟.

الصحيح أنه يستطع أن ينفك من هذا القياس الضروري،وقد دلل على أقواله سواء الإثبات أو النفي ذا القياس،وهذا ماسيتضح ـ إن شاء ا ـ الباب التطبيقي. ولكن هذه بعض الأمثلة ال توضح استخدامه ذا القياس.

ففي إثبات وجود ا اعتمد على دليليه الصحيح دليل العناية والاختراع[(٤)] و ا الأصل من باب قياس الغائب على الشاهد،و الوحدانية اعتمد على الآيات القرآنية الـ استدل ا على دليل التمانع[(٥)].

---

(١) انظر مناهج الأدلة(ص١٦٢ ـ ١٦٦).

(٢) فصل ا قال تقرير ماب الشريعة وا كمة من الاتصال ، لابن رشد (ص٩٨).

(٣) ضميمةا سألة العلم القد (ص٣٨).

(٤) انظرمناهج الأدلة(ص١٥١ ـ ١٥٣).

(٥) انظر مناهج الأدلة(ص١٥٦ ـ ١٦٠).

وإثبات بعض الصفات كالعلم[١] وا ياة الـ بـ فيها أن الشرط ب أن ينتقـل ا كم من الشاهد إ الغائب[٢]، والإرادة والقدرة[٣] والكلام والسمع والبصر[٤]،وكـذلك التنـزيهات، فنفى ا سمية والنوم والسنة[٥].

و نفيه للصفات قال: "فان كل ذات استكملت بصفات صـارت ـا أكمـل واشرف فذا ا متقومة بتلك الصفات"[٦].

وكذلك ذكر أن نفي ا سم عن ا لا يكون إلاعند من عرف أن كل الأجـسام دثة فقال :" لا دليل له على أن الأول يسمى سم إلا من طريق أنه قد صح عنـده أن كل جسم دث"[٧] فاعتمد النفي على الشاهد فكل صفة يتصف ا ا خلوق ينفى عن ا معناها لأنه يعرف من مع الصفة إلا ما ص ا خلوق فقاس الغائب علـى الـشاهد ا اضطره لنفيها.

ا طلب الثا :موقف ا عتزلة من قياس الغائب علىالشاهد

ا عتزلة أول فرقة عرفت قياس الغائب على الشاهد، فجعلوا مفهومه يشمل يـع صور الاستدلالات العقلية، ولكن وفق ضوابط وجوامع لتعصم من الـضلال والوقـوع ا طأ، فجعلهم هذه الضوابط وا وامع مع سعة مفهوم هذا القياس دليل على حجيته لديهم.

ولكنهم ردوا هذا القياس عند استخدام ا خالف له وانصب ردهم ا سألة ا تنازع فيها على أن الدليل من قياس الغائب على الشاهد.

ومن أشهر من احتج به من ا عتزلة القاضي عبدا بار حيث يقول:"فـالأول هـو الدلالة على صفاته ـ جل وعزـ لأنه إ ا ب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه وهو صـحة الفعل، وهذا حال كث من صفاته تعا وأكثر مسائل التوحيد ري على هذا ا د"[٨].

---

(١) انظر مناهج الأدلة(ص١٦٠).

(٢) انظر مناهج الأدلة(ص١٦٢).

(٣) انظر مناهج الأدلة(ص١٦٣).

(٤) انظر مناهج الأدلة(ص١٦٤ ـ ١٦٥).

(٥) انظر مناهج الأدلة(ص١٦٩ ـ ١٧٦).

(٦) انظر افت التهافت ، لابن رشد ، (ص١٨٨).

(٧) افت التهافت (ص٢٢٨).

(٨)ا يط بالتكليف (ص ١٦٨).

ويشتمل كلامه على أمور :

(١) من جوامع قياس الغائب على الشاهد جامع الدلالة وهو الاشتراك طريق معرفة ا كم.

(٢) هذا ا امع يستخدم كث من صفات ا تعا ومسائل التوحيد.

(٣) لا يحكم على ا أنه قادر إلا من خلال هذا الطريق وهو جامع الدلالة لأنه قد ثبتت صحة الفعل منه وهذا يدل على أنه قادر. وقوله (ب كونه قادرا) أي ا كم بكونه قادرا (لثبوت الطريق فيه) أي من خلال هذا الطريق لا من خلال طريق آخر.

فهو هنا يثبت استخدامه ذا القياس، بل استخدمه أشرف ا سائل وهي صفات ا وتوحيده.

يذكر أن كث ا "من مسائل العدل ينبـ على ذلك (الاشتراك العلة)فإنك تبـ أنه لا وز أن يكون ا فاعلا للقبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه، وبرده إ الشاهد تبـ لنا أن العلة أن أحدنا لا تار القبيح حاصلة فيه تعا "[١].

ويشتمل كلامه على أمور :

(١) من جوامع هذا القياس جامع العلة وهي مطردة شاهدا وغائبا.

(٢) أن هذا ا امع هو ا ستخدم مسائل العدل (أفعال ا).

(٣) أن ا لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

وهذا السبب الأول والسبب الثا من خلال الشاهد أن الذي نعنا عن فعل القبيح حاصل فيه تعا ، بل ويدلل على قوله ذا القياس فيقول :" وأما الذي يدل على صحة الفعل دلالة على كونه قادرا فهو أنا نرى الشاهد لتـ إحدا ا صح منه الفعل كالواحد منا والآخر تعذر عليه الفعل كا ريض ا دنف، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور وليس ذلك إلا صفة ترجع إ ا ملة وهي كونه قادرا وهذا ا كم ثابت ا كيم تعا فيجب أن يكون قادرا لأن طرق الأدلة لا تلف شاهدا ولا غائبا"[٢] فصرح هنا أن طرق الأدلةلا تلف شاهدا ولاغائبا.

وأما قول حسن الشافعي بأنه: "ومن الإنصاف أن نقول إ م لا يسرفون استخدامه ال الصفات إسراف الأشاعرة"[٣] .

---

(١) ا يط بالتكليف (ص١٦٨).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص١٥١ ـ ١٥٢).

(٣) ا دخل إ دراسة علم الكلام (ص ١٧٧).

فهذا القول مردود عليه لأنه لا كن أن يستدل على أية صفة بالدليل العقلـي إلا مـن خلال هذا القياس سواء أثبتها أو نفاها، فالقاضي نفس ا وقع الذي ذكر فيـه الكـلام السابق يقول :" ولعل كث ا ن ضل كان سبب ذلك أنه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه"[١].

وكلامه هذا يشتمل على أمور :

(١) أن سبب الضلال هو الاستدلال بالشاهد على الغائب.

(٢) وذلك من خلال ابتعاد ا ستدل عما قاله ا عتزلة هذا الباب، لأن القاضي قال قبل هذا الكلام :" باب الاستدلال بالشاهد على الغائب. اعلم أن هذا باب كب وقـد كثر كلام الناس فيه..... ولأ حس ا ياط ر ه ا فيـه كتـاب وللـشيخ ر هما ا فيه أيضا كلام متفرق وقد ذكر أبو هاشم.."[٢]، ذكر جوامع القياس عندهم، فمن خالف قول ا عتزلة هذا الباب وقع الضلال هذا الاستدلال.

فهو هنا يرى أن السبب ضلال من ضل هو استخدام هـذا القيـاس، فا عتزلـة يستخدمون هذا القياس ويطبقونه على أبواب العقيدة فلا يوجد مبحث من مباحث العقيدة إلا واستدلوا له ذا القياس سواء إثبات عقائدهم أو بنفي قول ا خالف .

وعقائدهم قد تكون إثباتا لشيء وهذا يتضح فيه القياس جليا، أو تكون نفيا، وسبب نفيهم يعود إ ما استقر ذهنهم من هذا القياس الذي لا يع إلا ا ماثلة حالة النفـي إذا اثبت مانفوه، أما حالة الإثبات فإنه لا يقتضي ذلك عندهم.

ا طلب الثالث:موقف الأشاعرة من قياس الغائب على الشاهد

تناقضوا فيه تناقضا شنيعا، فمرة علون له ضوابط وجوامع ويصرحون باسـتخدامه وأنه الدليل العقلي، وتارة يردون قول ا خالف لأنه من قياس الغائب على الشاهد.

فالأشعري ر ه ا تكلم هذا القياس وأثبته، ولكنه نفاه عندما تكلم أفعال ا ورد على ا عتزلة استدلا م ذا القياس. وكذلك الباقلا ر ه ا أثبت هذا القياس، ولكنه عند رده على ا عتزلة ـ خاصة أفعال ا وصفة العلم ـ بأن قو م معتمد علـى هـذا القياس، وا وي الإرشاد يثبته وينفيه ال هان، والآمدي يثبته وينفيه أبكار الأفكار، والغزا يثبته ويرده القسطاس ومعيار العلم، فلا معيار عندهم فمثلا :

---

(١) ا يط (ص١٦٧).

(٢) السابق (ص١٦٧).

(١) الأشعري المؤسس :

والذي جعله الدليل العقلي واستدل على الصفات به يرده عند كلامه أفعـال ا فيقول :"فيقال م أليس من خلى ب عبيده وب إمائه منا يز بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم يكون سفيها؟ ورب العا ـ عزوجل ـ قد خلى ب عبيده وإمائه يز بعضهم ببعض وهو يقدر على التفريق بينهم وليس سفيها وكذلك من أراد السفه منا كـان سفيها ورب العا يريد السفه وليس سفيها"[١].

وهذا الكلام يشتمل على أمور :

(١) يزعم بأنه لا يعتمد ا كم على ا وتعليل أفعاله على قياس الغائب على الشاهد.

(٢) لو كان الأمر يعود إ قياس الغائب على الشاهد لقلب دليل ا عتزلة عليهم

(٣) ذكر ا ثال.

كلام الأشعري هنا منصب على أفعال ا وأنه لا يقاس الغائب على الـشاهد هذا الباب،وهو تعليل أفعال ا ولكنه مع ذلك استخدم هذا القياس النفي لأنـه مارأى إلا التماثل تعليل الأفعال ب ا الق وا خلوق، فلو عللنا وقلنا: يفعل لغـرض لكان مثل ا خلوق الضعيف فيجب نفي ذلك فهو ا قيقة وقع فيما فر منه فالنفي قام على قياس أفعال ا الغائبه على أفعال ا خلوق و يثبت إلاحقيقة فعل ا خلوق فيجب نفي الغرض عن ا .

(٢) الباقلا :

وهو أيضا يعرف هذا القياس تعريفا عاما وجعل له ضوابط وجوامع يس عليها من أراد أن يستخدم هذا القياس، ومع ذلك فهوعند رده على ا عتزلة بقوله:" فإن كنتم علـى الشاهد تعتمدون وعليه تعولون فأوجبوا إذا كان الباري عا ا أن يكون ذا علم وهذا أوجب لأنه غ منتقض من أحد طرفيه، لأن كل عا منا فهو ذو علم وكل ذي علم فهو عـا ، وليس كل دث عرضا... فهو علم، فإن جاز إثبات عا ليس بذي علم وإن كان ذلـك خلاف ا عقول جاز إثبات علم ليس بعرض دث حال غ العا وإن كان ذلك خـلاف ا عروف الشاهد"[٢].

---

(١) الإبانةعن أصول الديانة ، لا حسن الاشعري (ص٧٠).

(٢) التمهيد الرد على ا عطلة (ص١٥٦).

فهنا يرد على ا عتزلة استخدامهم ذا القياس، ويستدل هو فيه ا يراه مناسبا، بل ألزمهم فيه بقوله :" إن هم قالوا هذه الأوصاف هي شروط كون العلم علما وليس بعلة لكونـه علما ولا حد له قيل له م: قلتم ذلك؟ فلا دون إ تصحيح ذلك سـبيلا إلا بـأ م دوا علما ينفك من ذلك"[١].

ولكن الأشاعرة يردون هذا القياس باب أفعال ا ، فالباقلا يرد على ا عتزلة هذا الباب فيما قالوا إن فاعل الظلم ظا بقوله:" ما أنكر أن يكون فاعل الظلم...منا ظا ا... لأنه منهي عنه وفاعل له نفسه ولنفسه والقد تعا لق الظلم وا ور...لغ ه لا لنفسه ولا نفسه وهو..غ ...مطالب بتركه ولا الف بفعله فبطل مـاقلتم إن وجـب أن يكون الباري بفعل الظلم ظا ا قياسا على الشاهد وجب أن يكون بفعل الإرادة لغ ه مريدا، وبفعل فساد الزرع...مفسدا لأن فاعل الإرادة والأذى والفساد منا مفسد مؤذ مريد مؤذيا، فإن مروا على ذلك فارقوا الدين وإن أبوه لعلة ماتركوا التعلق بالوجود"[٢].

فهنا يرد عليهم استخدامهم ذا القياس وكلامه يشتمل على أمور :

أـ ي الظا شاهدا لأنه منهي عن الظلم، أما الغائب فلا ناهي له . فهو يريـد هنـا تنـزيه ا عن الظلم ولكن ليس ذه ا جة ينفى الظلم عن ا .

بـ لو تنـزل مع ا صم لألزمه إلزامات لا ينفك منها، ومنها: هل كل مـن لـه إرادة يكون مريدا، وكل من يفسد الزرع يسمى مفسدا؟.

جـ يكفرهم لو قالوا ذا القول.

دـ لو ذكروا علة لا كن أن ينفكوا من الشاهد.

فالباقلا يرد هذا القياس باب أفعال ا وقد استخدم هذا القياس الرد علـيهم والسبب يعود إ أن أفعال ا لا تعلل، لأن ا يفعل لا لغرض.

(٣) ا وي :

وهو أكثرهم اضطرابا، فبعد أن ذكر الإرشاد الضوابط ورده ال هان وقد رد على يع هذه الضوابط و يسلم أي ضابط من نقده؛ فهو يثبـت موضـع مـسايرة للمذهب وما عرفه منه ينقضه عندما يتعمق أكثر العلوم الفلسفية وما استقر عنده من

- - - - - - - - - - - - - - - - - - -

(١) السابق (ص١٥٦).

(٢) هيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، لا بكر الباقلا (ص٢٤٨).

علومها،بل صرح ال هان أن ا عقول لا قياس فيه[١]

فهو يذكر قياس الغائب على الشاهد ويذكر ضوابطه، ويب أن الذي لا يس على هذه الضوابط يقع الضلال.

يقول ا وي :" إن من قال يقضى على الغائب كم الشاهد من غ ع لزمه أن كم بكون الباري تعا جسما دودا من حيث يشاهد فاعلا إلا كذلك، و يلزم منـه القضاء بتعاقب ا وادث إ غ أول من حيث يشاهدها إلا متعاقبة إ غ ذلـك مـن ا هالات"[٢].

يتضح من هذا الكلام حجية قياس الغائب على الشاهد عند ا وي ، لكن وفق هذه ا وامع والضوابط، فهل سلمت هذه الضوابط وا وامع؟:

أ ـ جامع العلة الذي قرره عند ذكره لضوابط هذا القياس يرده بقوله :" وا مع بالعلة لا أصل له إذ لا علة ولا معلول عندنا وكون العا عا ا هو العلم بعينه"[٣] فهو ينفي العلـة وا علول شاهدا وغائبا وهذا على مذهبهم، يب أن كون العا عا ا هو ثبوت العلم له ، لا أن العلم علة كونه عا ا.

ب ـ جامع ا قيقة قال :" العلم ا ادث الف للعلم القد فكيف تمعان ا قيقة مع اختلافهما"[٤]، بل قال :" وا مع با قيقة ليس بشيء"[٥].

يب ا وي كلامه السابق ضعف جوامع دليله وهذا بعد تقريره السابق له ما، وسبب تضعيفه ما قياس الغائب على الشاهد، ذكر سببا رده ذه ا وامع بقوله :" والقـول ا امع ذلك أنه إذا قام دليل على ا طلوب الغائب فهو ا قصود ولا أثـر لـذكر الشاهد وإن يقم دليل على ا طلوب الغائب فذكر الشاهد لا مع له وليس ا عقول قياس وهذا ري الشرط والدليل"[٦].

فهنا يب ضعف هذا الطريق وأنه لا فائدة من ذكر الشاهد، فإذاقام الـدليل علـى الغائب فلا حاجة لذكر الشاهد وإذا يقم الدليل فذكر الشاهد لا مع له .

---

(١) ال هان (٣٤/١).

(٢) الإرشاد (ص٨٤).

(٣) ال هان (١٣٠/١).

(٤) ال هان (١٣٠/١).

(٥) السابق (١٣٠/١).

(٦) ال هان (١٣٠/١).

وهذا الكلام يشبه كلام الطوسي ا صل سابقا وهو كلام الغزا معيار العلم، وهذا ما يؤكد كلما قربوا من العلوم الفلسفية ردوا هذا القياس لأ م يرون أن العلم اليقي ماجاءت به الفلسفة.

ويرد على ا عتزلة:" لو جاز ا صـ إ ض الشاهد جـاز للمجـسمة أن يقولـوا نشاهد فعالا إلا جسما فلزم القضاء بذلك غائبا"[١]. وقد بـ أنه لا يستخدم قياس الغائب على الشاهد بقوله :" إننا نقتصر قياسنا للغائب على الشاهد على رد الشاهد، بـل أقمنا الدلالة مثلا على كون العلم علة كون العا عا ا من شأن العلة أن تطرد غائبـا وشاهدا"[٢].

فهو يريد أن يبـ أنه يستدل بالشاهد ا سوس من أن من قام به العلم فهو عا ، فالعلم الشاهد عرض حل جسم، والصحيح ـ عنده ـ أن يقال: العلم علـة كـون العا عا ا،وهو أمر معنوي وهي تطرد غائبا وشاهدا.

ولكنه رد على نفسه كلامه السابق حينما نفى العلة وا علول، فأقواله مـضطربة ليست مستقيمة على أمر مع ، فهو أول الأمر أثبت نقض، وهـذا مـن الـشك. (وقد اعترف بذلك اخر حياته)

(٤) الغزا :

تكلم هذا القياس وأثبته أول الأمر ولكنه بعد ذلك نفى هذا القياس كتابـه معيار العلم والقسطاس ا ستقيم، الذى يرى فيهما أن هذا القياس من قياس التمثيل الظـ ، فلا يستخدم باب العقائد الذي يقوم على اليق .

يقول الغزا :" نقول السماء حادث لأنه جسم قياسا على النبات وا يوان...وهذا غ سديد ما كن أن يتبـ أن النبات كان حادثا لأنه جسم وإن جسميته هـي ا ـد الأوسط للحدوث، فإذاثبت ذلك فقد عرفت أن ا يوان حادث لأن ا سم حـادث فهـو حكم كلي وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول، وهو أن السماء جسم وكل جـسم حادث نتج أن السماء حادث فيكون ا كم من الكلي إ جزئي داخلا ته وهو صـحيح وسقط أثر الشاهد ا ع "[٣].

- - - - - - - - - - - - - - -

(١) الشامل (ص٤١٤).

(٢) الشامل (ص٤٢٠).

(٣) معيار العلم (ص١٣٩).

وقال أيضا :" فإنك تقول: السماء حادث لأنه مقارن للحوادث كا يوان فيجـب عليك إطراح ذكر ا يوان، لأنه يقال لك: ا يوان حادث جرد كونه مقارنا للحـوادث فقط فاطرح ا يوان وقل كل مقارن للحوادث حادث والسماء مقارن فكان حادثا"[١].

وكلام الغزا السابق يشتمل أمورا عدة هي :

- أن قياس التمثيل بـ السماء والنبات، أو السماء وا يوان لا يوصل إ اليق لأنك حكمت من هذا ا زئي على هذا ا زئي، فالنبات حادث لأنـه جـسم فكـذلك السماء حادثة لأ ا جسم، وا يوان كذلك،فلا كن ا زم بأن ا سم هو سـبب ا دوث من خلال النظر هذا ا زئي.
- أن الدليل لو صيغ بصورة أخرى من خلال القضية الكلية، وهي أن كـل جـسم حادث، فعند استخدام القضية الكلية القياس يصبح الدليل يقينيا لأنه على هيئـة الشكل الأول من القياس الشمو .

فمن خلال كلامه يتضح أنه موافق للفلاسفة أن صورة الدليل هي الـ ـدد يقينيته وظنيته.

- لا أثر للشاهد يؤثر ا ع فهو من باب الزيادة ال لا فائدة فيها.

ويقول الغزا :" لاخ رد الغائب إ الشاهد إلا بشرط مهما قق سـقط أثـر الشاهد ا ع "[٢]. ويبـ أيضا :" فعلى يع الأحوال لا فائدة تعيـ شـاهد معـ العقليات ليقاس عليه"[٣].

لا تلف هذا الكلام عن كلام ا وي السابق، وكلام الطوسي ا صل وسوف يرد على قو م بعد هذا ا طلب.

وقد بـ الغزا اذا قال بأنه لا أثر ذكر الشاهد القياس، بل هو مـن بـاب الفضلة، فلا بدمن ذكر ا كم الكلي ليكون الدليل يقينيا، لأن الشاهد قد لا يكون علـة ا كم يقول :" إذا قيل لإنسان ركبت البحر؟ فقال: لأستغ فقيل له : و قلـت إذا ركبت البحر استغنيت؟ فقال: لأن ذلك اليهودي ركب البحر فاستغ ، فيقال: وأنت لست يهوديا فلا يلزم من ثبوت ا كم فيه ثبوت ا كم فيك.

----

(١) معيار العلم (ص١٤٠).

(٢) معيار العلم (ص١٤٠).

(٣) معيار العلم (ص١٤٠).

فلا لصه إلا أن يقول: هو يستغن لأنه يهودي، بل لأنه ركب البحر تاجرا، فنقول: إذن فذكر اليهودي حشو، بل طريقك أن تقول: كل من ركب البحر أيسر فأنا أركب البحر لأوسر، ويسقط أثر اليهودي"(١)، يريد من هذا ا ثال التدليل على سقوط أثر ا ع أو الشاهد، وأن الإنسان حينما يصوغ استدلاله بقياس الشمول يقبل وعندما يقيسه بالتمثيل لا يقبل، وهذا قد رد عليه سابقًا.

والقضية الكلية ا ذكورة ا ثال ـ كل من ركب البحر أيسر ـ ليست صادقة، ولا كن تعميمها إلا من خلال صدق جزئياها، وهي أضعف من استشهاد الرجل السابق، و كن ذا الرجل أن يقول له : ومن قال لك أن السبب الإيسار كونه يهوديا؟ وهذا ما نفيته قضيتك الكلية، فلماذا تقل قضيتك الكلية: كل يهودي ركب البحر فقد أيسر؟ فما ترد به قياسي السابق أرد به قضيتك الكلية فيلزم مايلزمك وأنا أقل إن السبب هو أنه يهودي، كما أنك استخرجت القضية الكلية من قو مع معرفتك أن أقصد أن السبب ذلك هو كونه يهوديا.

ولكن بعد هذا الرفض ذا القياس هل استخدمه الغزا أم لا؟ ا واب: نعم استخدمه، وهذه بعض الأمثلة:

يقول نفي التحيز عن ا :" لو كان متحيزا لكان لا لو عن ا ركة حيزه أو السكون فيه وما لا لو عن ا وادث فهو حادث"(٢).

من أين أتى ذه القضايا ال نفاها عن ا ؟

(١) ا تحيز لا لو عن ا ركة أو السكون.

(٢) ما لا لو عن ا وادث فهو حادث.

ويقول حينما نفى ا واهر والأعراض والأجسام:" الأجسام والأعراض وجودها معلوم با شاهدة ولا تاج إ إثبا ا إلا ا س"(٣)، وقد نفى ا هة لذلك: " إما أن يكون جوهرا قائما بنفسه وإما أن يكون حالا جوهر، فا وهر يزه بنفسه و يز العرض تابع لتحيز ا وهر وما دام قد نفى عن ا وهرية والعرضية فذلك يستلزم نفي ا هة، فإن أراد ا صم أحد ا دل على بطلانه مادل على بطلان كونه جوهرا أو عرضا"(٤).

---

(١) معيارالعلم (ص١٣٩).

(٢) الاقتصاد الاعتقاد (ص٢٠).

(٣) الاقتصاد (ص٣٦).

(٤) الاقتصاد (ص٤٤).

وكلامه هذا يشتمل على أمور :

(١) أن الأجسام وا واهر والأعراض معلوم صور ا من ا س وا لا يشبه ا سوسات فيجب نفيها عن ا .

(٢) أن ا إما أن يكون جوهرا قائما بنفسه، أو يكون حالا فيه تابعا لتحيزه، وهذا منفي عن ا ، لأنه حكم على ا حقيقة ا حكم على الأشياء ا وجودة فهي إما قائمـة بنفسها،أو حالة ا هو قائم بنفسه،فنفى التمثيل ا توهم،فهـو يعـرف إلا قيـام ا سوسات.

(١) وهذا ا يرد الاستدلال با هة فلا بد أن تنفي.

و ن يرد على هذه الأقوال الباب التطبيقي ـ إن شاء ا ـ وليس ذكر هذا ا ثال فقط دليل على أنه ا كان الوحيد الذي استدل به الغزا فهو لا يستطيع أن يستدل على أي قضية إلا من خلال قياس الغائب على الشاهد.

فمثلاً مثال اليهودي صاغه بقياس الشمول وقبله، مع رده له عندما عرض بقيـاس التمثيل، وهذا كم، فالصحيح أن العمدة الأمر ا ادة وليس الصورة.

ا طلب الرابع:التعقيب على من رد هذا القياس

تقرر سابقا أن الفلاسفة يردون هذا القياس لأنه من قياس التمثيل، ولو صيغ الـدليل بصيغة الشمول لكان أو وأحرى، وصرحوا بأنه لا فائدة ذكر الشاهد وإ ا هو فـضلة الدليل.

وا عتزلة أثبتوه استدلالا م وردوه استدلالات ا صوم.

والأشاعرة كذلك ولكن متأخريهم اضطربوا ب إثباته ونفيه، والـذين ردوا هـذا القياس ردوه بشبه أ ها مايلي:

(١) ان صياغة الدليل بقياس الشمول يكون يقينيا وقياسه بقياس التمثيل يكون ظنيا لأ م جعلوا قياس الغائب على الشاهد هو قياس التمثيل وهذا قد سبق الرد عليه مفهوم قياس الغائب على الشاهد.

(٢) أنه لا أثر لذكر الشاهد فهو فضلة، وهذا ما قال به الفلاسفة ومتأخرو ا تكلم .

يرد ابن تيمية ر ه ا تعا هذابقوله:" ومن علم الكليات من غ معرفـة ا عـ فمعه ا يزان فقط وا قصود ا وزن الأمور ا وجودة ا ارج، وإلا فالكليات لولا جزئيا ا ا عينات يكن ا اعتبار، كما أنه لولا ا وزونات يكن إ ا يزان من حاجة، ولا ريب

أنه إذا أحضر أحد ا وزون واعت الآخر با يزان كان أ الوزن من أن يكـون ا يـزان وهو الوصف ا شترك الكلي العقل أي شيء حضر الأعيان ا فردة وزن ا.

فإن هذا أيضا وزن صحيح وذلك أحسن الوزن، فإنك إذا وزنت بالصنجة قـدرا من النقدين وزنت ا نظ ه والأول شاهد والناس يشهدون أن هذا وزن به هذا فظهـر مثله أو أكثر أو أقل كان أحسن من أن يوزن أحد ا مغيب الآخر فإنه قـد يظـن أن الوازن يعدل الوزن كما يعدل إذا وز ما معا، فإن هذا يعت بأن يوزن أحد ا بالآخر بلا صنجة،وهكذا ا وزونات بالعقل"[١].

فهو يب هذا ا وضع أن ذكر الشاهد مهم صول اليق للناس لأن الإنسان مـ ما شاهد الأمر ا ع وقاس به أمرا معينا مشاهدا أو قاسه بالأمر الكلي العقل فإنه يـوقن ا حصل عنده من علم، لأن عدم ذكر الشاهد قد عله يظن ويـشكك يقينيـة هـذه ا سألة.

أيضا يذكر ر ه ا أن ذكر الشاهد تنبيه للعقل الغافل عن ا شترك بـ هـذا الشاهد وذاك الكلي الذي هو ا يزان، فذكر الشاهد للتيقن وللتنبيه على ا ع ا شترك بـ الأشياء ا تشا ة.

(٣) من أسباب اضطرا م وضلا م هذا الباب أ م جعلوا هذا القياس الذي هو مـن الضرورة العقلية جعلوه نظريا.

ويوضح ابن تيمية أن الدافع للأمور الضرورية مغ للفطر فيقول :" فـإذا كـن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه ولايقاوم نفسه تـب أ ـا ضـرورية وأن الدافع ا يريدون تغي فطرة ا ال فطر الناس عليها"[٢].

(٤) من أسباب اضطرا م الدخول هذا القياس بقول مسبق والابتعـاد عـن أدلـة الشرع،فقبول القياس سب الأقوال لا بصدق القياس وكذبه أدى إ الـضلال استخدامه، وهذا أيضا انساق على الأحاديث النبوية يقبل منها مايوافق أقوا م وينفى منها ما الفها.

يقول ابن تيمية ر ه ا :" وا تكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالتهم هم قياس الغائب على الشاهد مضطربون كل منهم يستعمله فيما يثبته ويرد على منازعه

---

(١) الرد على ا نطقيـ (ص ٣٧٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠٦/٦).

مااستعمله ذلك وإن كان قد استعمل هو موضع آخر ما هو دونه وسبب ذلك أ ـم شوا على صراط مستقيم بل صار قبوله ورده سب الأقوال لا سب مـا يـستحقه القياس العقلي .

كما دهم أيضا النصوص النبوية كل منهم يقبل منها مايوافق قوله ويـرد منـها ماخالف قوله وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم با ديث والذي قبله من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم وا ديث فحا م الأقيسة العقلية كحـا م النصوص السمعية، فهم ذلك من التناقض والاضطراب ما لا صيه إلا رب الأربـاب. وأما السلف والأئمة فكانوا ذلك من العدل والاستقامة وموافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح ال آخر"[١]، ويرد على ابن رشد:" و يع ماتذكره أنت وأصحابك المتكلمون هذا الباب لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول قياس الغائب والشاهد، ولولا مايوجد الشاهد من ذلك ا تصور من الغائب شيء أصلا فضلا عن معرفة حكمه فإن أبطلت هذا بطل يع كلامكم"[٢].

ويقول الدكتور بركات دويدار :" إن ابتعاد ا ميع عن أدلة القرآن كان خطأ من ناحيت : الناحية الأو : هي وصف أدلتهم باليقة مع أ م أول من كان يهدمها وأ ا لو كانت يقينية كما قالوا لاتفقوا عليها.

الناحية الثانية : هي انشغا م ذه الأدلة عن تفهم ما أدلة القرآن من قوة وأ م لو انشغلوا بالقرآن وفهمه لأتوا بأدلة تفرض نفسها على يع العقول يع الأزمنة.

و ن لا نستطرد هذا الموضوع بل نقول : لنقرأ قول ا تعا : ﴿وإن من شـيء إلا عندنا خزائنه ومانـنـزله إلا بقدر معلوم﴾ [ا جر،٢١].

نقرأ كتابا مثل كتاب العلم يدعو للإ ان لنجده يقول : (إن ا يط لو كان أعمق ا هو بضع أقدام ا كان لدينا أكسج ولا نباتات.. والغازات ال با واء منظم بعـضها بالنسبة لبعض وإن أقل تغ فيها يكون قتالا... من ا ال إذا أن رب مـن القـول بـأن مطابقات الطبيعة حـ توائم الإنسان هي أعجب كثـ ا من مطابقات الإنسان ليلائم الطبيعة، وأن استعراض عجائب الطبيعة ليدل دلالة قاطعة على أن هناك تصميما وقـصدا كـل شيء، وأن ة برنا ا ينفذ ذافه طبقا شيئة ا الق جل وعز)[٣].

---

(١) بيان تلبيس ا همية (٣٢٦/١).

(٢) درء التعارض (٣٩٣/٩).

(٣) العلم يدعو للإ ان (ص١٨٤ ـ ١٨٥).

نقول إن ا تكلم لو ينشغلوا با وهر الفرد والعـرض لايبقـي زمـان ، وأن الفلاسفة لو يشتغلوا بأدلة أرسطو وبا مكن والواجب. وأن ا ميع لو ينشغلوا بالصفات وكيفيا ا، لو ينشغلوا يعا ثل هذه ورجعوا إ القرآن لأخرجوا منه هذه ا عجـزات، ولكان أحذق ا فكرين لا رج عن كونه تلميذا م ومن هنا يتضح لنا أن نقول إننـا ا لـو ناقشناهم من ناحية العقل ا ستقل لاتضح خطؤهم كما اتضح هذا ا طأ حـ ناقشناهم من وجهة نظر ا سلم"[1].

فقول الدكتور بركات يبـ ما ذكرسابقًا من أن الابتعاد عن نـصوص الكتـاب والـسنة ودلائلهما العقلية أدى إ ا لل استدلالا م وقوله يدلل على ما قاله شيخ الإسلام ابـن تيمية.

---

(١) ابن رشد منهجا وعقيدة ، بركات دويدار (ص١٨٤ ـ ١٨٦).

ا بحث الثا
احتجاج أهل السنة وا ماعةبقياس الغائب على الشاهد

أهل السنة وا ماعة عندما نظروا إ هذا القياس وشاهدوا ضلال الطوائف فيه اضطروا للكلام فيه وبيان ا وقف منه،فبينوا أن هذا القياس خاصية العقل الفطرية الـ وهبـها ا للإنسان، ولكن هؤلاء ا تكلم والفلاسفة حرفوا الفطرة السليمة وجعلـوا مـن العلـوم الضرورية علوما استدلالية ا أوقعهم الضلال.

فأهل السنة يرون بأن هذا القياس ـ إذا سلمت الفطرة ـ قياس تج به ويؤخذ به يع نواحي العلم، سواء كان فيما يتعلق بالعقائد والشرائع أو مايتعلق بالأمور الدنيويـة البحتة.

ولكن باب العقائد وما يتعلق با واليوم الآخر والاستدلال عليها إ ا يثبت ذلك من خلال النصوص الشرعية الـ أنـز ا ا ـ سبحانه وتعا ـ على عبده مد صلى ا عليه وسلم والـ لا كن للعقل الصريح ردها أو مناقضتها.

ولايستخدم الاستدلال على هذه القضايا حق ا سبحانه وتعا إلا طريقي : الآيات وقياس الأو لأ ما ا الطريقان اللذان وردا الكتاب والسنة.

و ا يدلل على حجية هذا القياس عند أهل السنة وا ماعة استخدامهم لـه وإن يصرحوا با ه، و ذكر ابن تيمية له صر ا.

يقول الإمام أ د ر ه ا إبطاله لدعوى ا لولية وإثبات علـوه علـى خلقـه وعموم علمه لقه مع مباينته م :" قد عرف ا سلمون أماكن كث ة ليس فيها عظمة فقالوا أي مكان قلنا أجسامم وأجواف ا نازير وا شوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظـم الرب شيء.. ووجدنا كل شيء أسفل منه مذموما... ومن الاعتبار ذلك لو أن رجـلا كان يده قدح من قوارير صاف وفيه تراب صاف كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقـدح من غ أن يكون ابن آدم القدح، و ا ثل الأعلى قد أحاط ميع خلقه مـن غـ أن يكون شيء من خلقه. وخصلة أخرى لو أن رجلا بـ دارا ميع مرافقها أغلق بـا وخرج منها كان ابن آدم لا فى عليه كم بيت داره وكم سعة كل بيت مـن غـ أن يكون صاحب الدار جوف الدار، فإن ا وله ا ثل الأعلى قد أحاط ميع ماخلق وقـد علم كيف هو وما هو من غ أن يكون شيء ا خلق"[1].

---

(١) الرد على ا همية والزنادقة ، للامام ا د بن حنبل (ص ٥٠ ـ ٥٢).

والقياس هنا صريح ولكن استخدم فيه قياس الأو وهو طريق القرآن، وقد صرح ابن تيمية ر ه ا جية هذا القياس بقوله :" فذكر الن صلى ا عليه وسلم ما يدل بطريـق قياس التنبيه والأو وقد قدمنا غ ه مرة أن هذا القياس قياس الغائب على الشاهد هو ا ورد الكتاب والسنة"[1].

بل رد على الفلاسفة حـ ردوا هذا القياس بقوله :" والقضية الكلية لا بد فيها من قياس الغائب على الشاهد، فإن كان باطلا بطل يع كلامهم بالأدلة العقليـة"[2]،فهـذه النصوص ا توضح استخدام أهل السنة وا ماعة ذا القياس وأنه حجة عندهم صـورة قياس الأو .

ا طلب الأول: أسباب حجية قياس الغائب على الشاهد:

قبل الكلام هذه الأسباب نعيد القول مرة أخرى أن أهل السنة يرون أن يـع صور الاستدلال العقلي تعود إ هذا القياس، ولكن من هذه الصور ما هـو صـحيح استخدامه الأمور ا شاهدة ا ا نظ أو شبيه، أما الأمور الغيبية ا لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها فلا كن استخدامه كما قياس الشمول والتمثيل، وإما الصور الـ تستخدم فهي صورة قياس الأو ودليل الآيات، وهذا ما سيذكر آخر هذا ا بحث ـ إن شاء ا ـ مع ذكر السبب قبول هات الصورت دون غ ا من الصور العقلية.

وأما الأسباب ا جعلت هذه الصور من هذا القياس حجة عند أهل السنة وا ماعة فهي ثلاثة أسباب :

(١) ورود هذا القياس الكتاب والسنة النبوية.

(٢) أن خاصية العقل تقتضي ذلك.

(٣) التشابه وأ يته للمعرفة.

ونشرع الآن تفصيل كل سبب منها :

- - - - - - - - - - - - - -

(١) بيان تلبيس ا همية (٢|٤١٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩|٣٩٣).

السبب الأول : ورود هذا القياس القرآن والسنة النبوية :

فا ـ سبحانه وتعا ـ ضرب الأمثال القرآن للدلالة على وجوده ووحدانيته وأ ائه وصفاته وأفعاله، وعلى البعث وا نة والنار ونعيمها، و ا غيب ض ولكن لتقريب هذه الأمور للناس و عرفتها لا بد من ضرب الأمثال م ح يصلوا إ ا عرفة اليقينية وال اطب العقول السليمة الفطرة.

فمثلا استدل ا ـ سبحانه وتعا ـ على وجوده بالقضية البدهية عند الإنسان فطرته وهي أن لكل شيء سببا، فيقول تعا : ﴿أم خِلقُـوا مِـن غَيـرِ شـيءٍ أم هـم الْخالِقُونَ﴾[الطور،٣٥].

فالإنسان يرى نفسه ويرى غ ه،فيسأل نفسه من أين أتى؟ من خلقه؟

هل هو خلق نفسه؟ أم هل خلقه أبواه؟ أم لقه أحد؟

فهو يعلم أنه لق نفسه ضرورة، وأن الأسباب ا وجودة ا ارج و ا الوالدان كانا عدما قبل أن يوجدا وسوف وتا، وكـذلك الأولاد هـم عـدم الآن يوجـدون ويعدمون، فمن الذي أوجدهم؟، وكذلك نرى أزواجا يرزقوا أولادا وأزواجا رزقوا، مع أن الأسباب موجودة كلتا ا الت ولكن النتائج ليست متحققة دائما، فهذا دليل على أن هناك أمرا خارجا عن هذه الأسباب وأ ا ليست خالقة وإلا تتخلف فثبت أن هناك خالقا ا .

يقول الشنقيطي ر ه ا :" لا لو الأمر من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح:

الأو : أن يكونوا خلقوا من غ شيء أي بدون خالق أصلا.

والثانية : أن يكونوا خلقوا أنفسهم.

والثالثة أن يكون خلقهم خالق غ أنفسهم.

ولا شك أن القسم الأول باطلان وبطلا ما ضروري كما ترى، فلا حاجة إ إقامة الدليل عليه لوضوحه، والثالث هو ا ق الذي لاشك فيه، وهـو ـ جـل وعـلا ـ خالقهم ا ستحق منهم أن يعبدوه وحده ـ جل وعلا"[1].

ويقول تعا الدلالة على وحدانيته:﴿ما اتخذَ اللهُ مِن ولَدٍ وما كانَ معه مِن إلَـهٍ إذا لَذَهب كُلُ إلَهٍ بِما خلَق ولَعلا بعضهم علَى بعضٍ سبحانَ اللهِ عما يصِفُونَ﴾[ا ؤمنون،٩١].

---

(١) أضواء البيان (٣٦٨/٤).

ويقول تعا : ﴿قل لو كان معه آ ة كما يقولون إذا لابتغـوا إ ذي العـرش سبيلا﴾[الإسراء،٩٢].

يقول القرط :" قال ابن عباس رضي ا عنهما: لطلبوا مع ا منازعة وقتالا كمـا يفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض، وقال سعيد بن جب رضي ا عنه: ا ع إذا لطلبوا طريقا إ الوصول إليه ليزيلوا ملكه لأ م شركاؤه"[(١)].

وقال تعا الدلالة على صفاته وأفعاله: ﴿للذين لايؤمنون بالآخرة مثل السوء و ا ثل الأعلى﴾[النمل،٦٠]. " فجعل سبحانه وتعا مثل السوء ا تضمن للعيـوب والنقـائص وسلب الكمال لأعدائه ا شرك وأوثا م، وأخ أن ا ثل الأعلى ا تضمن لإثبات الكمال كله وحده"[(٢)].

وقال تعا : ﴿أفَمن يخلُق كَمن لا يخلُق أَفَلا تذَكَرونَ﴾[النحل،٨٥].

وقال تعا على لسان إبراهيم : ﴿إِذْ قَالَ لأَبِيهِ يا أَبتِ لِم تعبد ما لا يسمع ولا يبصِر ولا يغنِي عنك شيئًا﴾[مر ،٤٢].

وهنا يدلل على صفات ا من خلال النظر هذا ا صنوع الضعيف، ويثبت العبادة لاتصافه ذه الصفات ا نفية عن هذا ا خلوق.

واستدل ـ سبحانه وتعا ـ على البعث ذا القياس يقول تعا : ﴿ومِن ءَاياتِهِ أنك ترى الْأَرض خاشِعةً فإذا أنـزلْنا علَيها الْماءَ اهتزت وربت إِن الذِي أحياها لَمحيِي الْموتى إِنه علَى كُل شيءٍ قَدِير﴾[فصلت،٣٩].

فهو هنا ينبه الإنسان على البعث برؤية الأرض اليابسة ال لا حياة فيها بعد ا طر تنبت، فكذلك إحياء ا وتى الذين سلبت أرواحهم يعودون إ ا ياة كما عادت ا ياة ذه الأرض.

ويقول تعا : ﴿اوليس الذِي خلَق السمواتِ والأرض بِقَادِرٍ علَى أن يخلُق مِثْلَهم بلَى وهو الْخلاق الْعلِيم﴾[يس،٨١]، فالذي خلق العظيم يكون إعادة الضعيف عليه أسهل.

وأما الأحاديث فكث ة منها :

حديث جرير البجلي رضي ا عنه وفيه :" كنا جلوسا عند الن صـلى ا عليـه وسلم ننظر إ القمر ليلة أربع عشرة فقال: إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر

---

(١) ا امع لأحكام القرآن (٢٦٩/١٠).

(٢) شرح الطحاوية (ص٨٥).

لا تضامون رؤيته"[١]، فشبه النـ صلى ا عليه وسلم الرؤية بالرؤية،وهذا يدلل على استخدام هذا القياس السنة.

وحديث عدي بن حا رضي ا عنه قال : قال رسول ا صلى ا عليه وسـلم : " وليلق ا أحدكم يوم يلقاه وليس بينه وبينه حجاب جبه، ولا تر ان يترجم له .."[٢]

ووجه الدلالة : أنه قال صلى ا عليه وسلم   ا ديث (حجاب جبه) " أي ليس بـ العبد وبـ ربه ما نع رؤيته ومشاهدته وهذا ظاهر الدلالة على رؤية ا ؤمن ربه يوم اسبه وعلى اع كلامه"[٣].

ويقول الغنيمان:" وفيه دليل على أن تعا حجابا تجب به عن خلقـه"[٤]، فـا لا يرى الدنيا لأن هناك حجابا جبه، فوجود ا جاب جب الرؤية،وهذا كما هو الشاهد،وللحديث روايات تبـ ذلك منها "فيكشف ا جاب فينظرون إليه"[٥]، فعدم الرؤية سببها وجود ا جاب، ولأجل ذلك لا يرى سبحانه وتعا الدنيا.

ويقول الرسول صلى ا عليه وسلم :" أشد فرحا بتوبة عبده من رجل أضـل راحلته بأرض دوية مهلكة عليها طعامه وشرابه فطلبها فلم دها فقال ت شجرة ينتظـر ا وت فاستيقظ فإذاهو بدابته عليها طعامه وشرابه فا أشد فرحا بتوبة عبـده مـن هـذا براحلته" [٦].

ووجه الدلالة من هذا ا ديث يبينه ابن تيمية ر ه ا :" والفرح إ ـا يكـون ـصول ا بوب، وا ذنب كالعبد الآبق من مولاه الفار منه فإذاتاب فهو كالعائد إ مـولاه و إ طاعته، وهذا ا ثل الذي ضربه النـ صلى ا عليه وسلم من بة ا وفرحه بتوبة العبد ومن كراهته عاصيه مايبـ أن ذلك أعظم من التمثيل بالعبد الآبق، فإن الإنسان إذا فقد الدابـة الـ عليها طعامه وشرابه الأرض ا هلكة فإنه صل عنده ماا به عليم من التأذي مـن جهة فقد الطعام والشراب وا ركب وكون الأرض مفازة لا كن ا لاص منها، وإذا طلبها فلم دها يئس واطمأن إ ا وت، وإذا استيقظ فوجدها كان عنده من الفرح ما لا كن

---

(١) رواه البخاري ، كتاب مواقيت الصلاة ، باب فضل صلاة العصر ، الفتح ج (٢) ، ح (٥٥٤).

(٢) رواه البخاري ، كتاب ا ناقب ، باب علامات النبوة الاسلام ، الفتح ج (٦) ، ح (٣٥٩٥).

(٣) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري (٤٦/٢).

(٤) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري (٤٧/٢).

(٥) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري (٥٠/٢).

(٦) البخاري، باب الدعوات (٦٠٣٨).

التعب عنه بوجود ما به ويرضاه بعد الفقد ا نا لذلك، وهذا يب م ـ ن ب ـ ة ا للتوبة ا تضمنة للإ ان والعمل الصا ، ومن كراهته لاف ذلك"[١].

ففرح ا بتوبة عبده لأنه أتى ما به ويرضاه أعظم من فرح صاحب الدابة بدابته ال أضلها.

وكذلك حديث الن صلى ا عليه وسلم:" كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو جسانه كما تنتج البهيمة يمة عاء هل سون فيها من جدعاء" [٢].

ووجه الدلالة أن الن صلى ا عليه وسلم قد شبه ا ولود يولد على الفطرة بالبهيمة تولد عاء أي تمعة ا لق وهذه صفة كمال فيها، كما شبه الا راف ع ـ ن الفط ـ رة ا ولود دع البهيمة وهي صفة نقص عن الكمال الذي كانت عليه، فلا بدأن تكون ا لقة ال يولد عليها ا ولود صفة كمال وهي لا تكون كذلك إلا إذا ولد على مايقتضي الإسلام فلا بدأن يولد كل مولود على خلقة مقتضية للإسلام[٣]، والتهويد والتنص والتمجيس صفة نقص يلحق ا.

وهناك أحاديث أخر ذكر القياس فيها ولكن يكتفي ا عرض سابقا.

السبب الثا : أن هذا القياس هو خاصية العقل الفطرية :

كما ذكر سابقا أن العقل يز ب اثل ا تماثلات واختلاف ا ختلفات، فمن رأى هذا التماثل عرف هذا القدر ا شترك و كم ن كان فيه هذا القدر كم هذا.

" فالتصور الكلي ضروري لا بد من ققه مع وجود شروطه كالتصور ا زئي وبيان ذلك أنه إذا كانت تصوراتنا ا زئية للأشياء ا ارج تابعة لوجودها يث لا كن تصور الشيء ما يكن موجودا، فكذلك إذا كانت الأشياء موجودة مع سلامة ا واس والغري ـ زة العقلية فلا بدمن تصورها.

وإذا كان التصور للجزئي ضروريا على هذا الأساس فلا بد أن يكون التصور الكلي ضروريا كذلك، إذ أنه متعلق بإدراك التشابه ب التصورات ا زئية.

وإدراك التشابه ب ا تشا ات والفرق ب ا ختلفات خاصية فطرية للعقل.

---

(١) منهاج السنة (٣٢٣/٣ ـ ٣٢٤).

(٢) رواه البخاري ، كتاب ا نائز ، انظر الفتح ج (٣) ، ح (١٣٥٩).

(٣) ا عرفة الأسلام، عبدا القر (ص٢٣١).

وا فهوم العام الذي يقوم بالعقل إ ا يتحقق بالإدراك الضروري للتشابه بـ ا ـزئيات ال صدق عليها ذلك ا فهوم"[١].

فلا ـكن رد هذه ا اصية الفطرية لأنه لا ـكن دفعها.

وهي كما يقول ابن تيمية ر ه ا تعا :" فإذا ـكن للإنسان أن يـدفع هـذه القضايا عن نفسه ولايقاوم نفسه تبـ أ ا ضرورية وأن الدافع ا يريدون تغيـ فطرة ا ال فطر الناس عليها"[٢].

بل وضح ـ عليه ر ة ا ـ أن يع العلوم الكلية والعقلية هي من هذا القيـاس، وأن إدراك هذا القياس فطرة جعلها ا عقول الناس، وأن الغلط هذا القياس كـالغلط الإحساس.

فمن القياس ما هو صواب ومنه ما هو خطأ، ومنه اليقيـ ومنه الظ ، ولكن معرفة هذا يتم من خلال إرجاع الأمور إ العلم الصحيح.

بل أثبت ـ عليه ر ة ا ـ أن العلوم الأولية الضرورية العقل لا تكون إلا بتوسط هذا القياس، أي عـ ققها حـ عدم اجتماع النقيضـ أو ارتفاعهما، أو كمـا نقـول: النقيضان لا ـتمعان ولا يرتفعان، هذه القضية الكلية لا تكون إلا بتوسط القياس لأنه رأى ذلك وأحسه فعمم ذلك على كل جسم ولون. فعندما نظر ا شخصات رأى أنه لا ـتمع فيه أنه حي ولاحي، ورأى فيه أنه لا يكون أبيض ولا أبيض، بل وجود أحـد ا يرفـع الآخر، هذا رآه مع أو معينات ـدودة عمم ذلك العقل،فلولا توسط هذا القياس ما ـقق من هذه ا علومة الأولية.

يقول ابن تيمية :" إن العلوم الكلية والعقلية لبـ آدم يعها من هذا البـاب، فـإن الإنسان يشهد ـسه الباطن والظاهر أمورا معينة جزئية على صفات يعقل ـ ا علـه ا عقله من العـ ة والقياس ـ أن الأعيان ال يشهدها هي كالأعيان ا شهودة تلـك الصفات، وعلم عقله بالتماثل والاختلاف كإحساسه بالأعيان قد يكون علما قطعيا، وقـد يكون ظنه غالبا وقد يكون صوابا وقد يكون خطأ، وكل من ا ـس والعقل يعرض له الغلط لأسباب، والناس متنازعون أي الإدراكـ أكمل؟ إدراك ا ـس أو العقل، وأيهمـا الـذي يرجح على الآخر؟ وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غـ ضرورية

---

(١) ا عرفة الأسلام، لعبدا القر (ص٣٥٥) بتصرف.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠٦/٦).

إلا بتوسط قياس واعتبار حـ مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنـ وأن الـ سم لا يكون مكانـ ، وأن الضدين لا تمعان، هو ذلك كله قد أدرك سه ذلك بعض الأجـسام والأجساد والألوان وعقل أن ما س به مثل ماأحسه ذلك، وأن الـ كـم لا يفتـرق واحدا وواحدا، وجسما وجسما، ولونا ولونا، وضدا وضدا كم بذلك حكما عاما كليا.

وإذا كان كذلك يكن له حجة عقلية العلم الإ ي أصلا إلا ولا بـدفيها مـن قضية كلية والقضية الكلية لا بد فيها من قياس الغائب على الشاهد، فإن كان باطلا بطـل يع كلامهم بالأدلة العقلية العلم الإ ي، وحينئذ فيبطل ماذكروه نفي الـ سم وغـ ه فلايكون م جواب عما احتج به الـ نازع، وإن يكن باطلا يكن له إبطال هذه الـ جـة ا ذكره من أن مضمو ا قياس الغائب على الشاهد"[١].

ويقول ر ه ا :" كل برهان قطعي يستعملونه حق ا فلا بدأن يتضمن نوعا من قياس الغائب على الشاهد"[٢].

بـ أن هذا القياس قد استخدمه الرسول صلى ا عليه وسلم" فذكر لـه الـنـ صلى ا عليه وسلم مايدل بطريق قياس التنبيه والأو وقد قدمنا غ مرة أن مثـل هـذا القياس قياس الغائب على الشاهد هو ا ورد الكتاب والسنة فقال: (أليس كلكم يرى القمر ليا به ليلة البدر؟ قال: فا أعظم وأجل، وقال : إ ا هو خلق من خلق ا)[٣]"[٤].

وهذه الأقوال لشيخ الإسلام تبـ أن الإنسان لا ينفك من هذا القياس، فكل الـ خـالف استخدموه ولا كنهم إلا استخدامه، وأهل السنة وا ماعـة اسـتخدموه لأن الـ ـشرع استخدمه، وأيضا العقول لا كنها إلا الاستدلال به، فلا كن للإنسان رد هذا القياس، وقد جاءت به النصوص الشرعية، وإن خاصية عقل الإنسان حـ ا بادئ الأولية لا كن قها إلا من خلال هذا القياس.

وأهل السنة وا ماعة عندما علموا ذلك أخذوا ذا القياس فيما يوافـق النـصوص الشرعية والـ أتت بصورة معينة منه وهي قياس الأو .

---

(١) بيان تلبيس ا همية (٤٩٦/٢ ـ ٤٩٧).

(٢) السابق (٢/ ٧٣).

(٣) بيان تلبيس ا همية (٧٣/٢).

(٤) بيان تلبيس ا همية (٤١٤/٢).

السبب الثالث : التشابه وأ يته للمعرفة :

كما اتضح سابقا أن أهل السنة يستدلون ذا القياس العقيدةولكن مـن خـلال صورة من صوره (الآيات، وقياس الأو) فهل هذا يع أن أهل السنة وا ماعة ثلة، أم أن التشابه ا عا لا يقتضي التشابه الذوات؟.

سيتضح هذا ا بحث أنه لولا هذا التشابه معا الأ اء ا وصل الإنـسان إ معرفة شيء، فإن الإنسان حينما يستخدم أي دليل من الأدلة العقلية أو السمعية لا بـد أن تكون هذه الأدلة بألفاظ وهذه الألفاظ تلف دلالتها على الأشياء، فمنها ما هو متـواطئ ومنها ما هو مشكك، وا تواطئ هو مااستوى معناه أفراده[1]، وا شكك هو ماتفاوت أفراده بالقوة والضعف.

فيظن الإنسان حينما يرى أن هذه الألفاظ متشا ة من قبيل ا شكك أن الذوات متماثلة، ولأجل ذلك حصل ماحصل من الضلال.

يقول ابن تيمية ر ه ا :" فلا يلزم من اتفاق الا و اثل مسما ا وا ـاده عنـد الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما ولا اثـل ا ـسمى عنـد الإضـافة والتخصيص فضلا عن أن يتحد مسما ا عند الإضافة والتخصيص"[2].

وأهل السنة وا ماعة يبينون أن نفي التشبيه من كل وجه تعطيل،ولا كن أن ينفي التشبيه من كل وجه بل لا بد للمعرفة من وجود الشبه وجه دون وجه، وهو الذي مـن خلاله تتم معرفة الغائب أو ا هول الذي تراد معرفته. ولكنهم ينفون ا ماثلة، لأن ا ماثلـة تع التشبيه من كل وجه، فهذا لا كن الغيب ا ض الذي لامثال له ، فالتماثل يعرف بالشيء نفسه أو بنظ ه.

وكذلك الشبه يقع ا ع الكلي العام الذي الذهن ردا دون إضافته الق أو لوق، ولكن عندما يقوم الإنسان بتخصيص هذا اللفظ أو يضيفه فكل سبه.

يقول ابن تيمية ـ ر ه ا تعا :" فإن نفي التشبيه من كل وجه هـو التعطيـل وا حود لرب العا كما عليه ا سلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقا هو جعل الأنـداد لرب العا لكن من الناس من لا يفهم هذا ولا يعتقد أن لفظ التشبيه يدل على التمثيـل ا نفي، إذ لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص... ومن هنا ضل فيه أكثر الناس إذ ليس له حد

---

(١) تسهيل ا نطق (ص١٥).

(٢) التدمرية (ص٢١).

دود وما هو منتف بالاتفاق بـ ا سلم ، بل بـ أهل ا لل كلهم بل بـ يع العقـلاء ا قرين با معلوم بضرورة العقل.

ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بـ ا سلم ، بل بـ أهل ا لل كلهم، بل بـ يـع العقلاء ا قرين بالصانع، فلما كان لفظ التشبيه يقال على ما ب انتفاؤه وعلى ما ب إثباته يرد الكتاب والسنة به مطلقا لا النفي ولا الإثبات.

ولكن جاءت الآيات النفي بلفظ ا ثل والكفء والند والسمِي"[١].

ويقول ابن تيمية ـ ر ه ا :" فلا لو إما أن يكون النفي من ذلك تصا با ماثل مـن كل وجه وهو ا كافئ له من كل وجه فقط وا ساوي وا عادل وا كافئ له من كل وجه أو يكون النفي عاما ا ماثل ولو بعض الوجوه وا كافئ ولو من بعض الوجـوه، ولا وز أن يكون النفي تصا بالأول، لأن هذا يعتقده أحد من البشر وهو سبحانه ذم و ي عما هو موجود البشر، ولأن الن صلى ا عليه وسلم قال له رجل: ماشاء ا وشـئت فقال: أجعلت ندا بل ماشاء ا وحده، فثبت أن هذه الأ اء ا نتفية تعم ا ثل والكـفء والند والشريك والعديل ولو من بعض الوجوه، وهذا هو ا ق وذلك لأن ا خلوقـات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه مثل معـ ا وجود وا ي والعليم والقدير فليس اثلـه بوجه من الوجوه ولا مكافئه بل هو ـ سبحانه تعا ـ له ا ثل الأعلى كل ماثبت لـه ولغ ه، و ا ينفى عنه وعن غ ه لا اثله غ ه إثبات شيء ولا نفيه بل ا ثبت لـه مـن الصفات الوجودية ا ختصة با ال تعجز عقول البشر عن معرفتها، وألسنتهم من صفتها ما لا يعلمه إلا ا ا لا نسبة إ ما علموه من الأمر ا شتبه ا شترك إليه. وا نفي عنه لا بد أن يستلزم وصفا ثبوتيا كما قررنا غ هذا ا وضع ومنافاته لذلك ا نفي وبعده عنه، ومنافاة صفاته الوجودية له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضا إلا هـو لاف لفظ التشبيه، فإنه يقال على مايشبه غ ه لو من بعض الوجوه البعيدة و ـا ـب القول به شرعا وعقلا بالاتفاق، و ذا ا عرف الأئمة ذلك وعرفوا حقيقة قول ا همية وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع وجحوده كانوا يبينون ما كلامهم مـن النفاق والتعطيل و تنعون عن إطلاق لفظهم العليل ا فهموه من مقصودهم وإن يفهمـه أهل ا هل والتضليل"[٢].

- - - - - - - - - - - - - -

(١) نقض التأسيس (٢٥٨/٣ ـ ٢٦١) عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٩٦٢/٣ ـ ٩٦٥).

(٢) السابق .

ويقول الإمام أ د ـ ر ه ا تعا :" فقالوا هو شيء لا كالأشياء، فقلنـا إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء فعند ذلك تبـ للناس أ م لا يؤمنون بشيء ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة ا يقرون العلانية"[(١)].

فالتشابه كن أن صل بدون اثل شيء من ا قيقة، كما يقال للصورة ا رسومة على ا ائط إ ا تشبه ا يوان، وإن كانت حقيقة الصورة تلفة عن حقيقة ا يوان[(٢)].

فلابد من هذا التشابه ليعرف مايراد، وذلك من خلال استنباط ا ع الكلي ا شترك بـ الأ اء،وإلا ا استطاع الإنسان تعلم شيء.

يقول ابن تيمية:" و ذا كان ا ذاق تارون أن الأ اء ا قولة عليه وعلـى غـ ه مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام ليست بطريق الاشـتراك اللفظـي ولا بطريق الاشتراك ا عنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك ا عنوي الذي تتفاضل أفراده كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلى مادونـه كبيـاض العاج، فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب وا مكن وهو الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض.

لكن هذا التفاضل الأ اء ا شككة لا نع أن يكون أصل ا ع ا ـشترك كليـا بينهما فلا بدمن الأ اء ا شككة مع كلي مشترك وإن كان ذاـك لا يكـون إلا الذهن.." [(٣)].

فكما يتضح من النصوص السابقة أن الشبه ا ع الكلي ا شترك لا حرج فيـه، ولكن عند التخصيص والتقييد فلا.

فإن الإنسان يعرف مع ا ي والعليم ولكن عند إضافة الأمر أو للمخلوق فكل سبه، وكما قال ابن عباس فاكهة ا نة أن الشبه ما هو إلا الأ ـاء دون ا قـائق، فا ع الكلي ا شترك معروف وحصل فيه الشبه، أما ا قائق فكل سبه[(٤)].

---

(١) الرد على الزنادقة وا همية (ص٦٨) ، وهذا النص يرد على من زعم بأن قول الامام ا د موافق لقـول الاشعري .

(٢) بيان تلبيس ا همية (٤٧٧/١).

(٣) الرد على ا نطقيين (ص١٥٥).

(٤) انظر : التدمرية (ص٤٧ ـ ٥٧) .

ا طلب الثالث: الصور ا ستخدمة من هذا القياس الغيبيات

أهل السنة وا ماعة لا يستدلون على العقائد بالأدلة العقلية إلا بالآيات الـ هـي علامة وهي دليل يستلزم ع ا دلول، وبقياس الأو الذي ورد الكتاب والسنة، وتعريفه أن مايثبت لغ ا من كمال لا نقص فيه فإنه ثابت بطريق الأو . وهـو أو بـ صفة الكمال من ا ميع وما يتنـ زه غ ا عنه من النقائص والآفات، فإن التنـ زه أو عن كل النقائص والآفات[١].

والأسباب ال أدت إ سلوك السلف ذه الصور من قياس الغائب على الشاهد :

اولاً ـ ورود دليل الآيات و قياس الأو القرآن الكر والسنة النبوية.

ثانيا ـ أنه عند استخدام قياس الأو يكون ا كم الفرع أقوى منه الأصل.

يقول ابن تيمية ـ ر ه ا :" فنحن نشهد دثا تاما مطلقا إذ لا دث تام على ا قيقة إلا ا ـ سبحانه وتعا ـ فظن من ظن من ا عتزلة أنه إ ا يعرف أن ا دث يفتقر إ دث إلا بالقياس على أحداث الآدمي غلط وذلك أن حكم الأصل أضعف من حكم الفرع، فإن الإنسان وإن زعموا أنه دث تصرفاته فلا ريب أنه يفتقر فيما يبنيه وينسجه إ آلة خارجة عن قدرته فليس هو نظ حكم الفرع بل يستعمل قياس الأو ليعلم أن حكـم الفرع أقوى وأحق"[٢].

فكلام شيخ الإسلام يشتمل على أمور :

١ ـ أن أهل السنة يستخدموا حق ا قياس التمثيل ـ و هذا رد على مـ ن قال إن ابن تيمية يرى أن قياس الغائب على الشاهد قياس ثيل ـ لاخـ تلاف ا قـ ائق، فحقيقة الصفة ا الف حقيقتها ا خلوق.

٢ ـ تغليط من يظن أن قياس الأو هو قياس ثيل.

٣ ـ قياس التمثيل يؤدي إ ا طأ العقيدة، والسبب ذلك كما هذا ا ثال أنه مثل الشيء الضعيف ـ وهو الأصل مثاله ـ با الذي ليس كمثله شيء وحكـ م الأصـ ل أضعف من حكم الفرع، ولاختلاف حقائق الصفات بـ ا الق وا خلوق،فقدرة الإنـ سان تاج إ آلة،وا ليس كذلك.

- - - - - - - - - - - - - - -

(١) الرد على ا نطقيـ (ص١٥٠) بتصرف .

(٢) بيان تلبيس ا همية (٤٧٥/٢).

٤ ـ السبب استخدام قياس الأو أن ا كم الفرع (وهو ا) يكون أقوى وأحق ذه الصفة من الأصل.

ثالثا ـ أن قياس الأو ـ كما هو واضح من ا ثال السابق ـ يـدخل ا عـا ويستخدم إثبات الوجود ولا يدخل الكيفيات لاختلاف ا قائق.

ولعل قصة إسحاق بن راهويه لس عبدا بن طاهر تدلل على مانقول حينمـا سأله ا همي : كيف ينـزل ا ؟ قال له إسحاق كيف هو؟[1]. لأن معرفة الكيفية تتوقف على معرفة الذات ومشاهد ا أو معرفة نظ ها وا منـزه عن ذلك.

رابعا ـ أن هذا القياس يتم من خلاله وصف ا بالكمال ا طلق وذلك كما يقـول ابن تيمية :" فالكمال الذي هو كمال للموجود من حيث هو موجود تنع أن يكون نقصا بعض الصور، لأن ماكان نقصا بعض الصور تاما بعض هو كمـال لنـوع مـن ا وجودات دون نوع، فلا يكون كمالاً للموجود من حيث هو موجود.

ومن الطرق ال ا يعرف ذلك : أن نقدر موجودين : أحد ا متصف ذا والآخـر بنقيضه، فإنه يظهر من ذلك أيهما أكمل، وإذا قيل هذا أكمل من وجه وهذا أنقـص مـن وجه يكن كمالاً مطلقا"[2].

وهنا يتضح كيف يتم معرفة الكمال ا طلق وهو من خلال إنـزال مع هذه الـصفة على ا وجودات، فمن اتصف به كان كمالاً ومن اتصف بضده كان نقصا أما إذا احتمـل فهذا ليس كمالاً مطلقًا فم ثبت الكمال ا طلق للمخلوق كان ا الق أو به.

خامسا ـ أنه من خلال هذا القياس تثبت الصفات سبحانه وتعا لأنه ينظر كمال ا خلوق ويثبته فا خلوق لا بد أن يتصف بصفات، فإن العقل لا يتصور ذاتا ردة عن يع الصفات، " فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة، وما كان صفة فلا بد له مـن قائم بنفسه متصف ا"[3].

سادسا ـ من خلال هذا القياس تنفى النقائص عن ا ،فـأي نقيـصة أو كمـال صوص بالنوع فا الق ينـزه عنه، ا الق أو بالكمال من ا خلوق ؛" أما صفات النقص فمثل النوم فإن ا ي اليقظان أكمل من النائم والوسنان وا لا تأخذه سنة ولانوم"[4].

---

(١) شرح حديث النـزول (ص٤٩).
(٢) الرسالة الأكملية (ص٧٣).
(٣) الأكملية (ص٢٥).
(٤) الأكملية (ص٣٩).

سابعا ـ أن قياس الأو ودليل الآيات مدلو ما مع وهو ا سبحانه وتعا فـلا دث تشابه أو اضطراب أو تشكيك، والدليل هو معرفة هذه الصفات جزئيا ا وأخـذ ا شترك ا تشابه لا ا تماثل الذي يعلم به صدق هذه الصفة، ومعلوم أن العقل زم با زئي ويعلم صدقه، فالقضايا ا عينة ا زئية الذهن أقرب من الكليات[1].

ثامنا ـ أن استخدام أي طرق أخرى الغيب ا ض يؤدي إ الضلال وا ة.

يقول ابن تيمية ر ه ا :" ا سلك طوائف ا تفلسفة وا تكلمة مثل هذه الأقيسة ا طالب الإ ية يصلوا ا إ اليق ، بل تناقضت أدلتهم وغلـب علـيهم الاضـطراب وا ة"[2].

فالفلاسفة وا تكلمون استخدموا قياس الشمول الذي يدخل فيه ا قضية كليـة مع غ ه، وهذا لا كن لاختلاف الذوات، فا لا يدخل ت قضية كليـة مـع غـ ه، واستخدموا قياس التمثيل الذي يسوي ب أفراده، فهذا ا يوقع ا ة فا ليس كمثلـه شيء.

وهذا الذي جعلهم ينفون ما نـزل النصوص الشرعية.

---

(١) الرد على ا نطقي (ص١٥١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٥/١).

الفصل الثالث

ضوابط وجوامع قياس الغائب على الشاهد
لدى ا تكلم وأهل السنة وا ماعة

وفيه مبحثان :

ا بحث الأول :
جوامع قياس الغائب على الشاهد لدى ا تكلم .

ا بحث الثا :
ضوابط قياس الغائب على الشاهد عند أهل السنة وا ماعة.

الفصل الثالث
ضوابط وجوامع قياس الغائب على الشاهد
لدى ا تكلم وأهل السنة وا ماعة

تاج الإنسان كلامه على ما هله،او ما لا يقع ـت حواسـه مباشـرة، إ الاعتماد على مع الشاهد يشبه ذلك ا ع الذى يريد إثباته أونفيه، ولكن قد يعتـري ا كم على الغائب كم الشاهد ا طأ أو الضلال، ا يستدعي جعل ضوابط نـع مـن وقوع الضلال اطلاق ا كم على الغائب.

ولأجل ذلك جعل ا تكلمون جوامع مع ب الغائب والشاهد،وأهل السنة جعلوا لـه ضوابط يس ون عليها عند كلامهم الأمور الغيبية الدينية،لتمنع من الوقوع الضلال.

وأما الفلاسفة فردوا هذا القياس فلا حاجة عندهم لذكر جوامع له ، ولكن مع ذلـك نراهم قد استخدموا يع ا وامع الـ قال ا ا تكلمون.

فا عتزلة أول من جعل ذا القياس جوامع مع ب الغائـب و الـشاهد، يقـول أبو هاشم:" إ ا يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب وجه أحـد ا للاشـتراك الدلالة، والثا للاشتراك العلة"[1].

فجعل ا بائي ذا القياس جامع :

(١) الدلالة.

(٢) العلة.

وأضاف القاضي عبدا بار بقوله:" إما أن يكون الاشتراك الدلالـة... وإمـا أن يكون من باب الاشتراك العلة وإما أن يكون فيما ري رى العلة، وإما... أن يتعلـق ا كم الشاهد بأمر يوجد الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر"[2].

فجوامع هذا القياس ـ كما ذكر القاضي عبدا بار ـ أربعة ضوابط هى:الدلالـة، والعلة، وما ري رى العلة، وأن يتعلق ا كم الشاهد بأمر يوجد الغائب ما هـو أبلغ من ذلك الأمر.

---

(١) ا يط بالتكليف (ص١٦٧).

(٢) ا يط بالتكليف (ص١٦٨).

ذكر القاضي عبدا بار أ ية ا وامع ذا القياس بقوله:" ولعل كثا ن ضل كان سبب ذلك أنه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب"(١).

وأما الأشاعرةفإ م انقسموا كلامهم على هذه ا وامع إ ثلاث مراحل:

١ ـ ا تقدمون : وأقصد م الأشعري والباقلا ، صرحوا بذكر جامع واحد هو جامع العلة، فالأشعري يب تعريفه للنظر بأنه ا قايسة ورد ماغاب عن ا س إ ماوجد العلم به فيه لاستوائهما ا ع واجتماعهما العلة(٢). وعند كلامه عن أية صفة لايذكر إلا العلة.

وكذلك الباقلا تعريفه للقياس يقول: "إن ب ا كم والوصف للشيء الشاهد لعلة ما فيجب القضاء أن من وصف بتلك الصفة الغائب فحكمه أنه مستحق ا لتلك العلة حكم مستحقها الشاهد"(٣).

و يصرحوا بغ العلة،ومع ذلك استخدموا ا وامع الأخرى دون تصريح.

٢ ـ ا وي : وهو أول من توسع ذكر هذه ا وامع، وجعل له أربعة جوامع هي : (العلة، ا قيقة، والشرط، والدليل)(٤)، وأتى بأدلة علىكل جامع وقرر اطّرادها غائبا وشاهدا، ولكن بعد ذلك ينقضها اما.

٣ ـ الأشاعرة ا تأخرون: وهؤلاء يذكرو ا كتبهم شيا مع ا ذهب، ولكنهم بعد ذلك ينفو ا ولا يرو ا جوامع، بل يردون هذا القياس بالكلية، مثل الغزا والرازي والآمدي، وهذا لتعمقهم بالعلوم الفلسفية.

فالأشاعرة اضطربوا هذه ا وامع، فأوائلهم يثبتو ا، وأواسطهم يثبتون وينكرون، ومتأخروهم ينفو ا اما.

والأشاعرة بينوا أ ية هذه ا وامع،لأن "بناء الغائب على الشاهد لا وز التحكم به من غ جامع عقلي ومن التحكم به شبهت ا شبهة وعطلت ا عطلة وعميت بصائر الزنادقة"(٥).

---

(١) ا يط بالتكليف (ص١٦٧).

(٢) نظرية العلم (ص٢٠).

(٣) التمهيد (ص٣٨).

(٤) ال هان (١/١٢٧ ـ ١٢٨) ، الإرشاد (ص٨٣ ـ ٨٦).

(٥) ال هان (١/١٢٧).

فأ ية هذه ا وامع عصمة الإنسان من الوقوع الضلال.

ولابد من ذكر أن يع الطوائف من فلاسفة ومعتزلة وأشاعرة اسـتخدموا هـذه ا وامع ال ذكرها الأشاعرة مع رفض الفلاسفة ذا القياس وامعه ورفض ا عتزلة لـبعض جوامعه واضطراب الأشاعرة فيها.

وأما أهل السنة وا ماعة فإ م يرون أن من قياس الغائب على الشاهد ما هو حـق وهو قياس الأو ودليل الآيات ومنه ما هو باطل وهو سائر الصور الأخرى. ونقصد ـق وباطل أي القضايا ا تعلقة با سبحانه وتعا واليوم الآخر.

ولذلك جعل أهل السنة وا ماعة ذا القياس ضوابط، مبثوثة أقوا م لا معهـا مكان واحد، ولكن من خلال استقراء مذهبهم تتضح هذه الضوابط وال تـدور حـول النصوص الشرعية ودلالتها واستدلال العقول بدلالة النصوص ومعرفة اللغة العربيـة الـ نـزل ا القرآن وأحكامها وأساليبها.

فأهل السنة علوا ذا القياس جوامع ب الغائب والشاهد،لأن هذه ا وامع،وإدراك التشابه ا ع ب الغائب والشاهد أمر فطري لا نظري، ولكن قد يعتري العقل مايعتريه فلا بدمن ضوابط تضبطه عن الوقوع الضلال.

ا بحث الأول
جوامع قياس الغائب على الشاهد عند ا تكلم

ذُكر فيما تقدم أن الفلاسفة يهتموا ذا القياس، ولكن الاهتمام ذا القياس وضبطه وفق جوامع ب الغائب والشاهد كان من ا تكلم ، وأول من تكلم به ا عتزلة،الذين جعلوا ذا القياس جوامع لتعصم الإنسان من الوقوع ا طأ والضلال، وذكروا أربعة جوامـع، أتى من بعدهم الأشاعرة وجعلوا ذا القياس أربعة جوامع كذلك وأسـهبوا التـدليل عليها، ولكنهم بعد ذلك نقضوها.

من خلال هذا ا بحث سيتضح أن ا وامع ال ذكرها الأشـاعرة سـارت يـع الطوائف عليها سواء صرحوا بذلك أم يصرحوا، وهو دليل على أن هؤلاء النفـاة مـن فلاسفة ومعتزلة وأشاعرة فيما نفوا أ م مثلوا ا لقه ولأجل ذلك نفوا عن ا مـانفوا، وح الإثبات ـ وخاصة الأشاعرة ـ يثبتون مع الفا للمخلوق وهو حق ولكنـهم يس وا على منهج واحد مسائل العقيدة.

وا وامع ال ستعرض هي جوامع الأشاعرة لأ ا أ ل وهي :

١ ـ العلة.

٢ ـ الشرط.

٣ ـ الدليل.

٤ ـ ا د وا قيقة.

ا طلب الأول: قياس الغائب على الشاهد امع العلة

ا عتزلة والأشاعرة جعلوا العلة من جوامع هذا القياس ولكن ا عتزلة يفصلوا فيـه، بل ذكروا الكلام ملا مواطن[(١)] قليلة من كتبهم.

وأما الأشاعرة فقد أسهبوا هذا القياس وذكر جوامعه، ولأجل ذلـك سـيكون أغلب الكلام هذه ا وامع من كلام الأشاعرة.

تعريف العلة لغة واصطلاحا :

تعريف العلة لغة :

يقول ابن فارس :" الع واللام وا اء أصل صحيح يشتمل على حـ ة وتلدد وتسرع و يء وذهاب"[(٢)].

والعلة بالكسر : ا رض[(٣)].

يقول الدكتور عبدالكر النملة :" و ذا يت العلة القياس ذا الاسم لأ ا مع ل با ل فيتغ به حال ا ل بلا اختيار، ومنه ي ا رض علة ـ كما قلنا ـ لأن ا ـرض إذا حل بشخص تغ ت حاله من النشاط إ الضعف"[(٤)].

وهي على كلام ابن فارس (يء وذهاب) فعندما تأ و صل صل معلو ـا وإذا ذهبت ذهب معلو ا، وفيها (تلدد وحـ ة) أي أن الإنسان يتردد و تاج بعض الأوقـات إ إعادة النظر عرفة الشيء.

وقيل:" العلة اسم لعارض يتغ به وصف ا ل لوله لا عن اختيار"[(٥)].

تعريف العلة اصطلاح الفلاسفة وا تكلم :

يعرفها الفلاسفة:" ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا ومؤثرا فيه.

وعلة الشيء مايتوقف عليه ذلك الشيء وهي قسمان : الأول : ما يتقوم به ا اهيـة من أجزائها ويسمى علة ا اهية. والثا : مايتوقف عليه اتصاف ا اهية ا تقومـة بأجزائهـا بالوجود ا ارجي ويسمى علة الوجود"[(٦)].

---

(١) ا يط بالتكليف (ص١٦٧).
(٢) ا عجم الفلسفي (ص٦٨٩).
(٣) القاموس ا يط (ص١٣٣٨) ، ا نجد (ص٥٢٧).
(٤) ا هذب علم أصول الفقه ا قارن (٢٠١٤/٥).
(٥) التعريفات (ص١٥٤).
(٦) ا عجم الفلسفي (٩٥/١) ، التعريفات (ص١١١).

وتعريفهم هذا للعلة سـ ا على مذهبهم الاختلاف بـ ا اهية والوجود.

ويعرفها ا عتزلة بأ ا ما:" له تاثـ ا كم، حـ لولاه كان لا يكون ذلك ا كم"[١]، فهم يرو ا موجبة للحكم بذا ا لا عل ا [٢]،فهي "ما أوجبت معلو ا عقيبها على الاتصال إن نعه مانع فهي وصف ذا لا يتوقف على جعل جاعل وهي مؤثرة بذا ا"[٣].

فا عتزلة يرون أن هناك أسبابا حقيقية وصفات ذاتية هي ا ـؤثرة، ولأجـل ذلـك استخدموا العلة وجامعها باب العدل.

ويعرفها الأشاعرة بتعريفات من أشهرها:

يعرفها ا ويـ بقوله:" كل معـ قام حل... يوجب له حالا"[٤]، وذلك عنـد كلامه على ا ال ا عللة.

وكذلك الإ ي قوله:" العلة صفة توجب لها حكما"[٥].

شروط العلة :

من خلال التتبع لكتب ا تكلمـ أجد عندهم شروطا للعلة إلا شرط ا الطرد والعكس، يقول القاضي عبدا بار :" العلة ليست بأكثر من أن يثبت ا كم بثبا ا ويـزول بزوا ا"[٦].

ويقول الإ ي :" العلة العقلية مطردة أي كلما وجـدت وجـد ا كـم، وهـذا ا لا خلاف فيه أصلا ومنعكسه أي كلما انتفت العلة انتفى ا كم...اعلم أن كل علـة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كا علول وا تضايف "[٧].

ولكن الأصوليـ جعلوا ا شروطا أخرى لضبط العلة عن غـ ها هي :

١ ـ أن تكون منضبطة أي غـ نسبية[٨].

- - - - - - - - - - - - - -

(١) ا غـ (٢٨٥/١٧)

(٢) ارشاد الفحول (٣٠٨)

(٣) البحر ا يط (١٥٥/٥).

(٤) الإرشاد (ص٨٠).

(٥) ا واقف (ص٩٢).

(٦) شرح الأصول ا مسة (ص٣٠٣).

(٧) ا واقف (٩٣ ـ ٩٤).

(٨) انظر التأسيس أصول الفقة (ص٢١٢).

٢ ـ أن تكون العلة مؤثرة ا كم فإن يكن ا تأث فيه خرجت عن كو ـا علة(١).

ويب الباقلا مع تأث ها بقوله :" هو أن يغلب على ظن ا تهد أن ا كم حاصل عند ثبو ا دون شيء سواها"(٢).

٣ ـ أن تكون وصفا ظاهرا غ طردي(٣).

لأن العلة لو كانت خفية ما استطعنا إدراكها لتحقيقها الفرع.

يقول الشوكا :" أي أن يكون تأث ها كمة مقصودة للشارع لا كمة ـردة فائها فلا يظهر إ اق غ ها ا"(٤).

ومع غ طردي : أي لا يكون من الوصف الذي لايترتب عليه مـصلحة إذا علـق ا كم به كالطول والقصر والبياض والسواد(٥).

٤ ـ الطرد والعكس : وقد ذكرناه سابقا عند ا تكلم ، فهناك تلازم بـ العلـة وا علول عند ا تكلم .

مذاهب الفلاسفة وا تكلم العلة :

(أ) مذهب الفلاسفة العلة :

الفلاسفة يثبتون العلاقة بـ الأسباب وا سببات ويرون عدم انفكاكها، فمـ وجدت العلة وجد ا علول وهكذا.

وقد قسموا العلة إ أربعة أنواع : مادية، صورية، فاعلة، وغائية.

١ ـ العلة ا ادية :

هي ال لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ر ا كـان بالقوة كا شب وا ديد بالنسبة إ السرير(٦).

فالعلة ا ادية تكون بالقوة فلايلزم من وجودها وجود ا علول، بـل هـي مادتـه ولا كن أن دث إلا ا مع شيء آخر كالعامل مثلا.

---

(١) ارشاد الفحول (ص ٣٠٨).

(٢) البحر ا يط (١٥٥/٥).

(٣) التأسيس أصول الفقه (ص٢١٢).

(٤) إرشاد الفحول (ص٣٠٨).

(٥) التأسيس أصول الفقة (ص٢١٢).

(٦) ا عجم الفلسفي (٩٦/٢).

٢ ـ العلة الصورية :

وهي الـ ـب عن وجودها بالفعل وجود ا علول ا بالفعل كالشكل والتـأليف للسرير[١].

٣ ـ العلة الفاعلة :

وهي ماتكون مؤثرة ا علول موجودة له كالنجار الذي يصنع السرير[٢].

فالعلة الفاعلة تعتمد على العلة ا ادية السابقة وهي السبب للعلة الصورية.

٤ ـ العلة الغائية :

وهي الـ يكون وجود الشيء لأجلها كا لوس على السرير[٣].

والعلة الغائية هي ا قدمة عندهم[٤] فكل علة لغاية، يقول ابن سينا :" ومن البـ أن الـ شيئية غ الوجود الأعيان، فإن ا ع له وجود الأعيان، ووجود النفس وأمر مـ شترك. فذلك ا شترك هو الشيئية والغاية ا هي شيء فإ ا تتقدم سائر العلل وهي علة العلل أ ا علل و ا هي موجودة الأعيان قد تتأخر... وذلك لأن العلل إ ا تصـ عللا بالفعل لأجل الغاية وليست هي لأجل شيء آخر وهي توجد أولا نوعا من الوجود فتصـ العلـ ل علـ لا بالفعل ويشبه أن يكون ا اصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول وا رك الأول كل شيء هو الغاية"[٥].

فهو يبـ هنا أن العلة الغائية هي الأساس لكل علة، وهي تسبق العلـ ل الـ شيئية وهي (الغاية ا هي شيء) وهي وجود ذلك ا ع النفس وأمر مشترك فالغاية وا ـدف تسبق الوجود الفعلي.

ولكن العلة الغائية تكون بعد وجود العلل السابقة فهي متقدمة ذهنا متأخرة وجودا.

فالعلل عندهم متلازمة، ومنها مايكون بالقوة، ومنها مايكون بالفعل، ومنها مايتقـدم زمانا، ومنها مايتأخر زمانا،فما يتقدم زمانا العلة الغائية وا ادية والفاعلة،وما لا يتقدم زمانا : الصورية.

---

(١) ا عجم الفلسفي (٩٦/٢).

(٢) ا عجم الفلسفي (٩٦/٢).

(٣) ا عجم الفلسفي (٩٦/٢).

(٤) ا عجم الفلسفي (٩٦|٢).

(٥) النجاة (ص٢١٢).

فالعلة عندهم توجب ا علول، فالعلاقة بينهما ضرورية "فإذا وجدت العلـة وجـد ا علول"[١].

يقول ابن رشد :" والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه ا وجودات باسبا ا وبـه يفترق من سائر القوى ا دركة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل"[٢].

فالفلاسفة يثبتون أسبابا حقيقية وصفات ذاتية للأشياء، وهم يفضلون استخدام لفظ العلة على السبب، لأن العلة عندهم ا ؤثر والسبب مايتوصل به إ ا كم من غ أن يثبت به، والعلة مايثبت به ا كم فهم يقدمون لفظ العلة على السبب.

بل إن الفلاسفة يرون أن هذه العلل وإثبا ا يؤدي إ معرفة الأشياء وحدها لأنـه بدون معرفة الأسباب لا كن التفريق ب الأشياء، فلا بد من معرفتها.

يقول ابن رشد:" إن للاشياء ذوات وصفات هي ال اقتضت الأفعال ا اصة وجود موجود وهي ال من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأ اؤها وحدودها فلو يكن له طبيعة صه ا كان له أسم صه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا"[٣].

ب أسباب إنكار هذه العلاقة الضرورية ب العلل ومعلولا ا يقول :" أما إنكـار وجود الاسباب الفاعلة ال تشاهد ا سوسات فقول سفسطائي وا تكلم إمـا جاحـد بلسانه ا جنانه وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر ان يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل"[٤].

وب أيضا أن التأث قد يتخلف فمثلا النار إذا تفعل فعلها ا سم فإن ذلك يرجع إ أن هنالك موجودا يوجد له إضافة إذا ماقارنت ا سم صار غ قابل للاحتراق وهـذا لا يع سلب النار صفة الإحراق[٥].

فهو يرد الأسباب إ إنكار هذه العلاقة إما إ ا حد وا كابرة ا القلب أو شبهة سوفسطائية.

\- - - - - - - - - - - - - - - -

(١) تلخيص مابعد الطبيعة (ص٢٩).

(٢) افت التهافت (٢٩٢).

(٣) افت التهافت (ص٢٩١).

(٤) افت التهافت (ص٢٩٠).

(٥) انظر افت التهافت (ص٣٠٠).

وأيضا بـ أنه إذا لفت صفة من صفات الأشياء فلا يع أنه لا توجد علل، بل هنـاك مانع منع حصول أثر هذه العلة، فالنار رقة ولكن هناك ما لا ينحرق فلا يع أن النـار لا رق بل نثبت للشيء ا قابل عدم ا راقه بالنار. فكل شيء الوجود له أسباب لوجـوده م حصلت حصل ـ وبدو ا لا نستطيع التمييز بـ الأشياء ـ وإذا لف الأمر ا طـوم دائما فهو لأمر خارج.

(ب) مذهب ا عتزلة العلة :

ا عتزلة من مثبـ العلة ويرون اطّرادها، وأصلهم الثا ـ العدل ـ يقوم على إثبات العلة، وأن هناك أسبابا ذاتية توجب وصف الفعل بالقبح وا سن، ولأجل ذلـك يـرون ضرورة العلاقة بـ العلة ومعلو ا.

فالعلة عندهم وصف ذا ، وتكفي لإ اد معلو ا مباشرة بعد حصو ا، إذا نعها مانع فهي مؤثرة بنفسها ولا تاج إ غ ه[1].

يقول القاضي عبدا بار:" والثا هو الاشتراك العلة كنحو مانقولـه حاجـة ا دث منا إلينا دوثه يقاس الغائب عليه فنجعل أفعاله تاجة إليه دوثها"[2].

قال:" يعرف ا كم الشاهد ضرورة و تاج إ الدلالة على التعليـل يـرد الغائب إليه للمشاركة العلة و ا عرفت[3] ا كم الغائب إلا ذا التعليل"[4].

فإن ا كم الشاهد يعلم ضرورة، ولكن إثبات العلة تاج إ دليل، فم ثبتـت العلة للحكم شاهدا ؟ يقاس عليه الغائب الذي ثبت له ا كم بأن هذه علته،" فما يكون علة لايفترق ا ال فيه بـ الغائب والشاهد"[5].

(ج) مذهب الأشاعرة العلة :

الأشاعرة اضطربوا إثبات العلة،فعند كلامهم على الدليل العقلي جعلوا من ضمن جوامعه جامع العلة، وبينوا أن هذه العلة مطردة شاهدا وغائبا، واعتمدوا إثبات الصفات علىإثبات العلة للحكم شاهدا، فاطردوها غائبا وشاهدا.

---

(١) انظر البحر ا يط (١٥٥/٥).

(٢) ا يط بالتكليف (ص١٦٨).

(٣) هكذا موجود ا يط بالتكليف حيث فرق بـ الاشتراك ا كم ، والاشتراك العلة ، ويع القاضي بأنـه لولا الاشتراك العلة ا عرفنا ا كم الغائب لغيابه عنا .

(٤) ا يط بالتكليف (ص١٦٨).

(٥) كتاب رسائل العدل والتوحيد (ص٢٥).

ولكنهم اضطربوا باب القدر حيث اعتمدوا فيه على القدرة ا طلقة ـ سبحانه وتعا ، فردوا العلة التزاما ا اعتقدوه هذا الباب.

وقد ذكر الغزا الاسباب الرئيسة إنكار العلة، حـ ذكر الأشياء ال خالف فيها الفلاسفة فذكر منها:" حكمهم بأن هذا الاقتران الشاهد الوجود ب الاسباب وا سببات اقتران تلازم بالضرورة فليس ا قدور ولا الإمكان إ اد السبب دون ا سبب ولاوجود ا سبب دون السبب"[(١)]. ب سبب النـزاع هذه ا سألة فقال:" وإ ايلزم النـزاع الأو [(٢)] من حيث إنه ينبـ عليها إثبات ا عجزات ا ارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا وإحياء ا وتى وشق القمر ومن جعل اري العادات لازمة لزوما ضروريا أحال يع ذلك"[(٣)]، فالسبب إنكار هذه العلاقة الضرورية ب السبب وا سبب يعود إ تناقضها مع إثبات معجزات الانبياء وعموم قدرة ا سبحانه وتعا .

ويوضح الدكتور عبدا القر كلام الغزا السابق بقوله:" وجه التعارض عندهم ب إثبات قانون الاطراد واعتقاد عموم القدرة تعا فأصله أن الاطراد ب ا وادث يقتضي ضرورة التلازم ب الاسباب وا سببات لأنه لا كن تصور الاطراد مع إمكان عدم التلازم بينها وإذا كان الاطراد ضروريا كان لفه مستحيلا وماكان كذلك كن أن تتعلق به القدرة الإ ية لأن قدرة ا تعا لا تتعلق با ستحيل وا مكن"[(٤)]، فهذاهو السبب ا قيقي نفي العلاقة الضروريةب السبب وا سبب.

بل وضح الغزا أن هذا القول نصرة لدين ا حيث يقول: "فلزم ا وض هذه ا سألة لإثبات ا عجزات،ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه ا سلمون من أن ا تعا قادر على كل شيء"[(٥)].

ولأجل ذلك نفوا الصفات الذاتية للأشياء لأن إثبا ا يتعارض مع إثبات قـدرة ا تعا وحده فلزم نفي الصفات الذاتية للاشياء.

---

(١) افت الفلاسفة (٢٣٦).

(٢)أي العلاقة الضرورية ب السبب وا سبب .

(٣) السابق (ص٢٣٦).

(٤) ا عرفة الأسلام (ص٤٧٦).

(٥) افت الفلاسفة (ص٢٣٨).

يقول الغزا :" ا قدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق ا وت دون جز الرقبـة، وإدامة ا ياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إ يع ا قترنات"[١].

يقول:" إذا ثبت أن الفاعل لق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن العقل ألا لق الاحتراق مع وجود ا لاقاة"[٢].

واعتمد نفيهم للعلة على قو م بالتحسـ والتقبيح الشرعي دون العقلي لأ م لو أثبتوا التحسـ العقلي لنفوا أغلب اعتقادهم كالقول بالقدرة ا طلقة وا عجزات والعلاقـة بـ ا الق وا خلوق، والقول بالقدر.

فالأشاعرة تناقضوا مناقضة قوية العلة، فهم يثبتو ا جانب وينفو ا جانـب آخر، أو يثبتون ماتستلزمه العلاقة بـ العلة وا علول جانب وينفونه الآخر.

فمثلا الأشعري يثبت اطراد العلة غائبا وشاهدا، يقول:" إذ العلة توجب حكمهـا لا الة يث لا يصح إثبات العلة مع نفي ا كم ولا إثبات ا كم مع نفي العلة أي لايصح إثبات أحد ا مع نفي الآخر ولا نفي أحد ا مع إثبات الآخر وإلا فقدت العلـة حكمهـا العقلي ا مع عليه"[٣].

وهو بعد ذلك ينفي قدرة العبد وأن ا هو الفاعل لأفعال العبد إذ لا قدرة له بل إ ا هو كاسب لفعله وهذا اعتمادا على أنه:" ماشاء ا أن يكون كان وما لا يشاء لايكون"[٤]، أي بعموم ا شيئة فهو يرى منافاة بـ عموم ا شيئة وإثبات القدرة للعبـد، لأن تفـسـ هم للإرادة وا شيئة الف لأهل السنة وا ماعة.

فلا مع لإثبات العلة هنا التنظ   نفيها جوانب من التطبيق، فإذا يسلم يع القضايا بالعلة رد عليه القضايا ال سلم ا، فمثلا إثبات قدرة ا اعتمد فيها على الشاهد، وهوما أثبتوا به قدرة العبد و ا وطن الآخر ينفيها.

فنفيه باب القدر لقدرة العبد يقتضي منه بطلان الدليل الذي استدل به على قدرة ا سبحانه وتعا .

---

(١) افت الفلاسفة (ص٢٣٩).
(٢) افت الفلاسفة (ص٢٤٣).
(٣) عن نظرية العلم عند الأشعري (ص٢٦).
(٤) الإبانة (ص٤٤).

والباقلا يقول:" ا كم العقلي ا ستحق لعلة لا وز أن يستحق مـع عـدمها ولا لوجود شيء الفها، لأن ذلك رجها عن أن تكون علة للحكم"[١]،وهو يقول بعد ذلـك با سائل ال قال ا الأشعري فـ د عليه مايرد على الاشعري.

وأما ا وي فإنه قد تناقض العلة،فهو قد أثبت العلة وأ ا جامع كتابه الإرشاد فيقول:" إذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتبـاط العلة با علول شاهدا وغائبا حـ يتلازما وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثا "[٢]،فهنـا يثبت التلازم بـ العلة وا علول ولكنه أيضا يقول ا قال به الأشعري، بل إن ا وي نفى أن تكون العلة جامعا ناقضا ماقرره سابقا حيث قال:" وا مع بالعلة لاأصل لـه ، إذ لا علـة ولا معلول عندنا"[٣].

وأما الغزا فقد نفى العلة واقتضاء السبب للمسبب، وهـذا ملاحـظ الأشـاعرة ا تأخرين، والسبب ـ وا أعلم ـ أنه يعود إ الانتقادات ال تعـرض ـا ا ـذهب الأشعري من خصومه، فالدليل العقلي الذي التزموه وجعلوا له جوامع يسـ ون عليها عرفة ا ق من الباطل خالفت جوامعه عقائدهم ال يعتقدو ا، فا لل يكمن إما الدليل العقلي (قياس الغائب على الشاهد) أو العقائد أو فيهما يعا.

وهم يعتقدون أن مذهبهم حق لا مرية فيه،فرفض هذه ا وامع أسهل مـن تعـديل العقائد، فا وامع مكان واحد كن تضعيفها حـ تتفق مع العقائد ال قال ا الأئمة.

ولأجل ذلك نرى متأخريهم عند تعمقهم الفلسفة ردوا هذه ا وامع كلها ا فيهـا هذا ا امع الذي نتكلم فيه.

فالعلاقة بـ الأسباب وا سببات يراها الأشاعرة من قبيل العادة، ويبـ ذلك الغزا بقوله:" إن الاقتران بـ مايعتقد العادة سببا وبـ مايعتقد مسببا ليس ضـروريا عنـدنا، فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحد ا متضمنا لإثبات الأخرى ولانفيه متـضمنا لنفي الأخرى، فليس من ضرورة وجود أحد ا وجود الآخر، ولا من ضرورة نفي أحد ا عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنـور وطلـوع الشمس، وا وت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال ا سهل،

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

(١) التمهيد (ص٣٢).

(٢) الإرشاد (ص٨٣).

(٣) ال هان (١٣٠/١).

وهلم جرا إ كل ا شاهدات من ا قترنات الطب والنجوم والصناعات وا رف"[١].

وما ذكره الغزا هنا من أن العلاقة ب السبب وا سبب ليست علاقة تطابق أو تضمن صحيح، لكنه لا يلزم من ذلك أن تكون العلاقة غ ضرورية، فعلاقة التلازم ب السبب وا سبب ضرورية مع أن ملاحظته لتكرار الاقتران ب الأسباب ومسببا ا لا تكون صدفة بل هذا التكرار مستمر فلا بد أن يكون التلازم بينهما ضروريا وإلا يكن معقولا.

وأساس ا طأ عند الأشاعرة أ م يفرقوا ب الضرورة العقلية والضرورة التجريبية والفرق بينهما من وجوه منها[٢]:

١ ـ الضرورة العقلية لا تمل النقيض لذا ا وا ستحيل استحالة عقلية لا كن وجوده ولاتتعلق به القدرة الإ ية.

وأما الضرورة التجريبية فإن نقيضها ليس مستحيلا استحالة عقلية.

٢ ـ الضرورة العقلية مطلقة والضرورة التجريبية مرتبطة واص الأشياء.

فيتضح ا سبق أن الأشاعرة اضطربوا العلة لنصرة مذهبهم كما ذكر الغزا ذلك،ظنا منهم أن ذلك نصرا لدين ا .

طرق إثبات العلة :

(١) الس والتقسيم.

(٢) الدوران .

أولاً: الس والتقسيم :

يع الباقلا الس والتقسيم ا يلي:" أن ينقسم الشيء العقل إ قسم أو أقسام يستحيل أن تمع كلها الصحة والفساد فيبطل الدليل أحد القسم فيقضي العقل على صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقي منها لا الة"[٣].

فمع قوله أن الشيء تكون له صفات عدة قد تدل على أ ا علته ولكن هذا لا كن لأن اجتماعها كلها يدل على خطأ منا فلا بد من تقسيمها ورؤية ما يصح وما لا يصح فما بطل مردود وضده صحيح، ويعرفه ا وي بأنه:" حصر الأوصاف ال توجد الأصل وال تصلح للعلّية بادئ الأمر إبطال ما لا يصلح منها للعلية فتع الباقي"[٤].

---

(١) افت الفلاسفة(ص٢٣٩).

(٢) ا عرفة الأسلام(ص٤٧٨ ـ ٤٧٩) بتصرف.

(٣) التمهيد (ص٣٢).

(٤) ال هان (١٣١/١).

ويضرب ا ويـ مثلا ذه الطريق بقوله:" امتناع كون الباري سبحانه وتعا مريدا لنفسه لا لو إما أن يستند إ وجوب تعليل هذا ا كم غائبا كما ثبت تعليله شاهدا فـ إن كان الأمر كذلك فيجيء من مضمونه تعليل كونه تعا عا ا طردا للعلة ا قررة شاهدا وإن كان ماذكرناه حكم الإرادة يستند إ ماهذوا به من أنه لو كان مريدا لنفسه لكان مريدا لكل ا رادات... فإذابطل معلو م منع كون الباري تعا مريـ دا لنفـ سه فـ لا يبقـ ى إلا ما ذكرناه وليس ري كون ا ريد مريدا رى كون الفاعل فاعلا فإن للمريد بكونـ ه مريدا حكما وحالا على التحقيق وليس للفاعل بكونه فاعلا حال فهذه طريقة قاطعة"[١].

فهو يبـ هنا أن علة اطلاقنا على ا صفة مريد ب إرجاعها إ الشاهد فننظر إ الأوصاف الـ كن أن تكون علة الشاهد فنردها كلها إلا ما التزم به الأشاعرة.

ويضرب شارح ا واقف مثلا آخر بقوله:" إن علة كون الشيء مرئيا إما وجوده أو كونه عرضا أو دثا أو لونا أو أسودا والكل باطل سوى الوجود وا موجود فتصح رؤيته"[٢].

فذكر عدة أوصاف وردها يعا إلا الوجود وهو ا صحح للرؤية.

ثانيا: الدوران :

وهو الطرد والعكس، وهو ما عرفه القاضي عبدا باربقوله:" العلة ليست بأكثر من أن يثبت ا كم بإثبا ا ويزول بزوا ا"[٣].

ويقول الإ ي:" العلة مطردة أي كلما وجدت وجد ا كم... ومنعكسة أي كلما انتفت انتفى ا كم"[٤].

ويقول ا ويـ :" والعلة العقلية مع معلو ا يتلازمان ولا وز تقدير واحد منهما دون الآخر... فلو جاز تقدير كون العا عا ا دون العلم از تقدير العلم من غـ أن يتـ صف له بكونه عا ا ولا معـ لإ اب العلم حكمه إلا أنه يلازمه فإنه لايثبتـ ه إثبـ ات القـ درة مقدورها، فلو جاز ثبوت ا كم دون العلة لوجوبه ـ از وجـ ود العلـ ة دون حكمهـ ا لوجو ا"[٥]

---

(١) الإرشاد (ص٥٨).

(٢) شرح ا واقف (٣٢/٢).

(٣) الأصول (ص٣٠٣).

(٤) ا واقف (٩٣).

(٥) الإرشاد (ص٨٨ ـ ٨٩).

مكانة جامع العلة واستخدامه لدى الفلاسفة وا تكلم :

الفلاسفة كما مر معنا لا يرون هذا القياس دليلا يقينيا فهم يردونه و علونه مـن قياس التمثيل، ولأجل ذلك يهتموا به ولا وامعه ولكن حـ استدلا م علـى العقائـد استدلوا ذا القياس.

وأما ا تكلمون فقد اختلفوا هذا ا امع اختلافا كب ا، فمرة يرونه أقوى ا وامع ومرة يردونه بل يردون حـ طرق إثباته وفيما يلي بيان لذلك:

(١) الفلاسفة :

كما تقرر سابقا يعتنوا ذه الطريق ولكنهم استخدموا قياس الغائب على الشاهد امع العلة عقائدهم، وسوف نضرب مثالا واحدا لأن اغلب الصفات والأفعـال الـ ينفو ا تعتمد ذلك على العلة لوجود هذه العلة الشاهد فيجب نفي مع ذلك عن ا وهذا سيتضح الباب الثا ـ إن شاءا .

يقول ابن رشد:" إن ا ختار ا ريد هو الذي ينقصه ا راد والإله لا ينقصه شيء يريـده"[(١)]، فعلة الاختيار والإرادة هي النقص ذا ا راد، وا لا ينقصه شيء، إذن ا غ مريد.

(٢) ا عتزلة :

وقد استخدموا هذا ا امع باب العدل، أما باب التوحيد فلا يرونه لأنه لا وز عندهم تعليل الواجب[(٢)].

ولكنهم استخدموا العلة باب التوحيد وذلك لأن نفيه للصفات معتمد علـى أن إثبا ا يكون للشاهد فيجب نفيها عن ا فمثلا نفوا بأن ا عا بعلم لأن علة ذلك الشاهد تلف عن علته غائبا لاختلاف الذوات وا اجات[(٣)] وهذا على مذهبهم عا بلا علم قادر بلا قدرة، وسيأ بيان هذا الباب التطبيقي ـ إن شاء ا .

فالسبب نفيهم للصفات هو قياسهم للغائب على الـشاهد،فعندما تـصوروا أن إثبات الصفة يقتضي اثلتها لصفة ا خلوق نفوها.

وأما استخدامهم هذا ا امع باب العدل فمثال ذلك قول القاضي عبدا بار:" إن أحدنا لو خـ بـ الصدق والكذب وكان النفع أحد ا كالنفع الاخر... وهو ءـا بقبح الكذب مستغن عنه عا باستغنائه عنه فانه قط لا تار الكذب على الصدق لا ذلك

- - - - - - - - - - - - - -

(١) افت التهافت (ص٩٨).

(٢) انظر ا يط بالتكليف (ص١٦٨).

(٣) انظر ا يط بالتكليف (ص١٧٣ ـ ١٧٨) ، و(ص١٨٠).

إلا بعلمه بقبحه وغناه عنه...وهذه العلة بعينها قائمة القد تعا فيجب أن لا ت ـاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تلف شاهدا ولاغائبا"[١].

فمما سبق يتب أن ا عتزلة يستخدمون جامع العلة،وقد صرحوا باستخدامها باب العدل، ولكنهم استخدموها الكث من مسائلهم.

(٣) الأشاعرة :

أثبتوا هذا القياس امع العلة وجعلوا العلة من جوامع قياس الغائب على الشاهد[٢]،ولكنهم بعد ذلك نقضوا هذا ا امع.

فا وي يقول:" وا مع بالعلة لا أصل له إذ لا علة ولا معلول عندنا"[٣].

ويقول الغزا ذلك:" لـ م قلت إن ماينسب للإنسان ينسب إ ا فنقول لأن العلة جامعة فيقال : العلة كونه إنسانا عا ا أو كونه عا ا... فإن كان كونه إنسانا عا ا فلا يلزم حق ا مثله. وإن كانت كونه عا ا فقط فاطرح الإنسان وقل كل عا فهو عا بعلـ م والباري عا فهو عا بعلم"[٤].

فهو يرد أن تكون العلة الشاهد هي العلة الغائب والسبب أنه يرى أن قيـ اس الغائب على الشاهد من قياس التمثيل ولا يقينا إلا بقياس الشمول لا شتماله عن قضية كلية، وقد أورد سببا آخر:" فإن قيل: فهل كن كون ا ع ا امع علة للحكم بـ أن نـ رى أن ا كم يرتفع بارتفاعه ؟ قلنا: لا فإن ا كم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلـ ة وشـ روطها، ولا يوجد بوجود ذلك البعض... ولكن الأمر بالضد من هذا وهو أنه مهما وجد ا كـ م دل على وجود ا ع ا امع، فأما أن يدل وجود ا ع على وجود ا كم جـ رد كـ ون ا كم مرتفعا بارتفاعه فلا"[٥].

فهو يب هنا أن الإنسان قد يظهر له إ ن الأمر هذا هو علة ا كم، ولكن الصحيح أنه إن وجد ا كم فإنه يدل على وجود هذه العلة وقد يرتفع ا كم زء العلة فلا تكون العلة جموعها علة له .

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص٣٠٣).
(٢) انظر : الإرشاد (ص٨٣ـ ٨٨).
(٣) ال هان (١|١٣٠).
(٤) معيار العلم (ص١٤١).
(٥) معيار العلم (ص١٤١).

بل أن الآمدي رد الطريق ا وصلة إ العلة عندهم بقوله:" إن السـ غـ مفيد لليقـ ، بل حاصله أ ثت فلم أطلع على غـ ا ذكور.

إن أفاد علما للسابر فليس جة على غـ ه إذ ث زيد لا يؤثر علمـا حـق عمرو وإن أفاده ذلك ظنا" [١].

ويقول الآمدي:" احتمال كون العا الشاهد معللا بالعلم أو مشروطا به لكونـه جائزا وهذا ا ع غـ موجود الغائب فلا يلزم التعدية" [٢].

وهذا القول ا يدلل على أن متأخري الأشاعرة ابتعدوا عن مذهبهم وأصبحوا معتزلـة لأن هذا القول هو قول ا عتزلة [٣]،وا تقدمون كالأشعري والباقلا يردون على ا عتزلة بعض أدلتهم، لأن العلة ال ذكروها غـ صحيحة، يذكرون هم علة أيضا غـ صحيحة [٤].

وهذه بعض الأمثلة ال تدل على استخدامهم ذا القياس ذا ا امع.

يقول الباقلا بعد أن أثبت العلم:" لأن ا كم العقلي ا ستحق لعلة لا وز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء الفها، لأن ذلك رجها عن أن تكون علة للحكم" [٥].

وا وي يقول:" إذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لـزم القضاء بارتباط العلة با علول شاهدا وغائبا حـ يتلازما وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثا " [٦].

فتبـ ا سبق من أقوال الطوائف من فلاسفة ومتكلمـ أن الكلام ـذا القيـاس وبالأخص امع العلة كّم منهم، فمن نفوا القياس كلية كالفلاسفة ورأوا أنه دليل ظـ استخدموه ذا ا امع، وأما ا عتزلة فقد كموا فهم يستخدمونه جانـب ويردونـه جانب دون دليل على هذا التفريق.

- - - - - - - - - - - - - -

(١) غاية ا رام علم الكلام ، (ص١٢٢).

(٢) أبكار الأفكار (١٤١/١).

(٣) انظر شرح الأصول ا مسة (ص٢٠٤).

(٤) انظر : الإبانة (ص٥٠) ، التمهيد (ص٢٣٤).

(٥) التمهيد (ص٣٢).

(٦)الإرشاد (ص٨٣).

أما الأشاعرة ـ وهم أكثر من تكلم هذا ا امع وهو الف أغلب أصـو م ـ فاضطربوا فيه، فمن أثبته هنا ناقض نفسه بعض أبواب الاعتقاد، ومن نفـى أن يكـون جامعا فقد خالف أوائل الأشاعرة.

ا طلب الثا : قياس الغائب على الشاهد امع الشرط

جعل الأشاعرة الشرط جامعا من جوامع قياس الغائب على الشاهد،واستدلوا به على عقائدهم، وأما ا عتزلة فلم علوه جامعا ذا القياس، ولكنهم استخدموه إثبات عقائدهم مع رفضه جامعا.

تعريف الشرط لغة واصطلاحا :

الشرط لغة :

الش والراء والطاء أصل يدل على علم وعلامة وما قارب ذلك من علم(١).

ويقول الف وزآبادي:" هو إلزام الشيء والتزامه البيع و وه"(٢).

والشرط اصطلاحا :

عند الفقهاء: ما لا يتم الشيء إلا به ولا يكون داخلا حقيقته(٣).

وعند الفلاسفة:" ما يتوقف عليه الشيء من حيث الوجود وا عرفة"(٤).

وهو عندهم قسم من العلة(٥).

وعرفه ا رجا بقوله:" هو تعليق شيء بشيء يث إذا وجد الأول وجـد الثـا وقيل: الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا عن ماهيته ولا يكون مـؤثرا وجوده، وقيل: الشرط مايتوقف ثبوت ا كم عليه"(٦).

وقيل الشرط مايتوقف عليه ا ؤثر تأث ه لا ذاته(٧).

---

(١) انظر معجم ا قاييس اللغة (ص٥٥٥).

(٢) القاموس ا يط (ص٨٦٩).

(٣) انظر ا عجم الفلسفي (٦٩٦/١)، والتأسيس اصول الفقه (ص ٢٥٢).

(٤) ا عجم الفلسفي (٦٩٦/١).

(٥) انظر ا عجم الفلسفي (٦٩٦/١).

(٦) التعريفات (ص٩١).

(٧) انظر ا عجم الفلسفي (٦٩٧/١).

ويقول الغزا :" الشرط هو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجـد الـشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد عنده.

ويقول الرازي: هو مايتوقف عليه تأث ا ؤثر لاوجوده"[1].

ومن الكلام السابق تتضح صفات الشرط :

١ ـ أنه خارج عن ا اهية غ داخل فيه.

٢ ـ أنه ا هيئ لأسباب ا دوث والوجود لا أنه ا وجب له اضطرارا[2].

٣ ـ لا بد من وجود الشيء وجود الشرط ولا يقتضي ذلك أنه وجود الشرط يؤدي إ وجود الشيء، فالعلاقة طردية لا عكسية[3].

أنواع الشروط[4]:

أربعة وهي :(عقلي، شرعي، طبيعي، لغوي).

١ ـ أما العقلي فكا ياة للعلم فإن العقل هو الذي كم بـأن العلـم لا يوجـد إلا حيث توجد ا ياة.

٢ ـ وأما الشرعي فكالوضوء للصلاة.

٣ ـ وأما الطبيعي فكتوافر ار ا اء ا و له طول الأمطار.

٤ ـ واللغوي مثل قولنا: إن دخلت الدار فأنت حر.

الفرق ب العلة والشرط :

ذكر الإ ي ا واقف الفرق ب العلة والشرط من وجوه وهي:

١ ـ العلة مطردة والشرط قد لا يطرد كا ياة للعلم.

٢ ـ العلة وجودية والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد.

٣ ـ قد يكون متعددا أو مركبا.

٤ ـ الشرط قد يكون ل ا كم والعلة صفته.

٥ ـ العلة لا تتعاكس لاف الشرط، إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالأخر. ولكن بعد ذلك جوزه إن يوجب تقدم الشرط كقيام كل من اللبنت بالأخرى.

---

(١) ا عجم الفلسفي (٦٩٧/١).

(٢) انظر ا عجم الفلسفي (٦٩٧/١).

(٣) انظر ا عجم الفلسفي (٦٩٨/١).

(٤) انظر ا عجم الفلسفي (٦٩٨/١).

٦ ـ الشرط قد لا يبقى ويبقى ا شروط كتعلق القدرة للحادث.

٧ ـ الصفة ا شرط وليس ا علة.

٨ ـ الواجب يتفق على عدم شرطه.

٩ ـ العلة مصححة اتفاقا و الشرط خلاف قال به القاضي كا ياة للعلم ومنعـه ا ققون واز توقفه على شروط أخر(١).

والصحيح أن الفرق بـ الشرط والعلة صعب جدا كما يقـول صـاحب ا عجـم الفلسفي:" لأن دوث الشيء شروطا كث ة يصعب بعض الأحيان ديد مايكون منها علة وما لا يكون علة، وأن العلة حقيقة الأمر هي الشرط الضروري والكا ـدوث الشيء، وا قصود بالشرط الضروري والكا مايستلزم وجوده وجود الشيء ونفيه نفيه. أما الشرط الضروري فهو ما لا يستغ عنه ولا يستقيم الاستدلال إلا به"(٢).

فرد العلة إ نوع من أنواع الشرط و اه الشرط الضروري الكا لصعوبة التفريق بـ الشرط والعلة.

مكانة جامع الشرط واستخدامه لدى الفلاسفة وا تكلم :

(أ) مكانته واستخدامه عند الفلاسفة :

استخدم الفلاسفة قياس الغائب على الشاهد امع الشرط، و ا يدلل علـى ذلـك استدلا م ذا ا امع على أقوا م.

فمثلا ابن رشد يستخدم قياس الغائب على الشاهد امع الشرط فيقول:" وأما صفة ا ياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك أنه يظهر الشاهد أن من شرط العلم ا يـاة والشرط عند ا تكلم ب أن ينتقل فيه ا كم من الشاهد إ الغائب وما قالوه ذلـك صواب"(٣).

وقوله هذا يشتمل على أمور :

١ ـ أن صفة ا ياة ثابتة .

٢ ـ أن طريقها هو الشرط للعلم لأن العلم لا بد أن يقوم ي.

٣ ـ انتقال ا كم من الشاهد إ الغائب، لأن الشرط لا بد من انتقاله من الشاهد إ الغائب.

ـــــــــــــــــــ

(١) انظر ا واقف (ص٩٥).

(٢) ا عجم الفلسفي (٦٩٧/١).

(٣) مناهج الأدلة (ص١٦٢).

ويقول أيضا:" وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه ا إذ كان من شرط صدور الـشيء عن الفاعل العا أن يكون مريدا له وكذلك من شرطه أن يكون قادرا"[١].

يشتمل هذا الكلام على أمور :

١ ـ ثبوت صفة العلم والإرادة والقدرة .

٢ ـ أن صدور الشيء الشاهد عن الفاعل العا مشروط بالإرادة والقدرة.

٣ ـ اطراد ذلك شاهدا.

بل يقول صف السمع والبصر:" و ا كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا كل ما ا صنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان فواجب أن يكون عا ا دركات البـصر وعا ا دركات السمع، إذ هي مصنوعات له وهذه كلها منبهة على وجودهـا للخـالق سبحانه الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له "[٢].

فيشتمل هذا النص على أمور :

١ ـ إثبات صفة العلم والسمع والبصر.

٢ ـ من شروط العلم إدراك ا رئيات والسمعيات.

٣ ـ أن هذه ا صنوعات هي ا وصلة إ أن ا متصف بصفة العلم. فوجودها دليل على ا وعلى علمه.

فيتضح ا سبق استخدام الفلاسفة ذا القياس مع تضعيفهم له التنظ .

(٢) ا عتزلة :

يذكر ا عتزلة جامع الشرط من جوامع قياس الغائـب علىالـشاهد ولكنـهم استخدموه باب رؤية ا سبحانه وتعا وهذا نصوا عليه وكذلك باب التوحيد ولكن يبدلون كلمة شرط بكلمة دلالة وعند التحقيق يتضح أ م الفوا الأشاعرة إلا بالألفاظ.

ففي باب التوحيد يقول القاضي عبدا بار:" قد ثبت أن ا تعا عـا وقـادر، والعا القادر لا يكون إلا حيا وبأي واحدة من الصفت استدللت جاز إلا أنا عنا بينهما اقتداء بالشيوخ وت كا بكلامهم.

---

(١) مناهج الأدلة (ص١٦٣).

(٢) مناهج الأدلة (ص١٦٦).

وهذه الدلالة مبنية على أصل :

أحد ا : أن ا تعا عا قادر.

والثا : أن العا القادر لا يكون إلا حيا.

اما الأول : فقد تقدم.

وأما الثا : فهو أنا نرى الشاهد ذاتا احدا ا صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا، والآخر لا يصح أن يقدر ويعلم كا ماد، فمن صح من ذلك فارق من لا يصح من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إ ا ملة وهي كونه حيا فإذا ثبت هذا الشاهد ثبت الغائب، لأن طرق الدلالة لا تلف شاهدا وغائبا"(١).

وكلامه هذا يشتمل على أمور :

١ ـ إثبات أن ا عا قادر .

٢ ـ أن العا القادر لا يكون إلا حيا.

٣ ـ إثبات ا ياة الشاهد يعتمد على تقدير ذاتا إحدا ا تقدر وتعلم، والأخرى لا يصح أن تقدر وتعلم، فمن صح أنه يقدر ويعلم فارق الآخر، والفرق يعود إ صفة كونه حيا.

٤ ـ طرق الدلالة لا تلف شاهدا وغائبا.

وهذا الكلام يبتعد عن دليل الأشاعرة إلا بتبديل لفظ الدلالة بلفظ الشرط.

ويتضح استخدامهم ذا ا امع باب رؤية ا سبحانه وتعا و ذلك يقول القاضي عبدا بار:" ب أن تكون ا قابلة أو ما حكمها شرطا الرؤية، لأن ذه الطريق يعلم تأث الشرط"(٢).

يقول:" إن أحدنا إ ا يرى الشيء عند شرط أحد ا يرجع إ الرائي والآخر يرجع إ ا رئي. مايرجع إ الرائي فهو صحة ا اسة، وما يرجع إ ا رئي هو أن يكون للمرئي مع الرائي حكم وذلك ا كم هو أن يكون مقابلا أو حالا ا قابل أو حكم ا قابل"(٣).

فيتضح من كلامه السابق شروط الرؤية وهى :

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص١٦١).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص٢٤٩).

(٣) شرح الأصول ا مسة (ص٢٥٠).

ـ سلامة ا اسة.
ـ أن يكون ا رئي مقابلا.
ـ أو أن يكون حالا ا قابل.
ـ أو أن يكون حكم ا قابل.

يبـ منعه ونفيه لرؤية ا اعتمادا على هذه الشروط الـ لا تلـف لا غائبـا ولا شاهدا فقال:" إنه تعا لا وز أن يكون مقابلا ولا حالا ا قابل ولا حكم ا قابل فا قابلة وا لول إ ا تصح على الأجسام والأعراض وا ليس سم ولاعرض فلا وز أن يكون مقابلا ولا حالا ا قابل ولا حكم ا قابل"[1].

فهو ينفي رؤية ا معتمدا على أمرين كلا ا من قياس الغائب على الشاهد :

١ ـ أن شروط الرؤية مطردة.

٢ ـ أن إثبات شروط الرؤية ا يقتضي أنه جسم وعرض كالشاهد.

و الأشاعرة يقولون بأن ا عتزلة اعتمدوا على جامع الشرط و ذلـك يقـول ا وي :" إ م طردوا الشرط شاهدا وغائبا وحكموا بأن كون العا عا ا مشروط بكونـه حيا قضوا بذلك كون البارئ عا ا قادرا"[2].

فهنا يصرح ا وي أ م طردوا الشرط غائبا وشاهدا صفات ا ، وهذا ما يقله ا عتزلة هذا الباب، بل إن القاضي عبدا بار رد على هذا القول بقوله:" قـد ثبـت أن ا صحح لغ ه قد يصح أن يكون تصحيحه مطلقا وقد يصح أن يكون مشروطا بـشرط أو أزيد، فعلى حسب وجود شرطه يثبت تصحيحه وهذا ظاهر... وعلى و هذا يصحح كون أحدنا حيا كونه عا ا بشرط القلب وسلامته، ويصحح كونه قـادرا مـع وجـود البنيـة الزائدة... فكون ا ي حيا لا يصحح كونه جاهلا إلا بشرط أن لا يوجب كونه عا ـا... ألا ترى أنه لو صححه مطلقا لكان قد صحح ا ال ولا وز ا صحح أن يصحح أمـرا مستحيلا، فإذا كان العجز وا هل و الشهوة و ضدها مستحيلة عليه ـ جل وعز ـ فيجب أن لا يكون كونه حيا مصححا لذلك أصلا وأن لا يقدح هذا كونه حيا علـى ماظنـه السائل"[3].

ـــــــــــــــ

(١) شرح الأصول ا مسة (ص٢٤٩).

(٢) الإرشاد (ص٨٧).

(٣) ا يط بالتكليف (ص١٣٤ ـ ١٣٥).

فهو يبـ هنا أن الـ ي الشاهد ليس شرطا للعا والقادر، بل هناك شرط زائـد لا كن أن ينقل إ الغائب ألا وهو البنية، وكذلك أن ماكان شرطا لشيء كـان شـرطا لضده، وهذا منـزه عنه ا ـ سبحانه وتعا ـ فهو ا ي الكامل.

وهذا ماجعل الشهرستا يرد فيه على الأشاعرة عندما ألزموا ا عتزلة بأ م يقولـون بالشرط صفات ا . يقول الشهرستا :" هذا لازم للمعتزلة غ أن م ولغ هم طريقـا آخر إثبات كونه حيا بدون الشرط. فإن ا ياة جردها تكن شرطا الشاهد مـا ينضم إليها شرط آخر، فإن البنية على أصلهم شرط الشاهد ب طرده الغائب. وانتفاء الأضداد شرط حـ يتحقق العلم و وز أن يكون ا ع الواحد شرطا عان كثـ ة... و ـذا يتحقق التمايز بـ الشرط والعلة فلا يلزم الشرط على القوم"(١).

فهذا الكلام توضيح للسابق، والشهرستا يريد بيان أن ا عتزلة يستخدموا هـذا ا امع صفات ا سبحانه وتعا وأن ما يلزمهم العلة لا يلزمهم الشرط.

ولكن الذي أشكل على الأشاعرة استخدام ا عتزلة لنفس دليلهم دون ذكر أن هـذا شرط ـذا، بل استخدموا كلمة الدلالة عوضا عنها، فالأشاعرة نظروا للنتيجة وأ ا واحـدة وا عتزلة التزموا بألفاظهم، ولكن عند التحقيق لا فرق من ناحية الاسـتخدام فمـا ـاه الأشاعرة شرطا ـاه ا عتزلة دلالة.

(٣) الأشاعرة :

جعل الأشاعرة الشرط من جوامع هذا القياس، ويوضح ا ـويـ اسـتخدامهم ـذا ا امع بقوله:" فإذا تبـ كون ا كم مشروطا بشرط شاهدا ثبت مثل ذلك ا كم غائبـا فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد، وذلك مثل حكم بأن كـون العا عا ا مشروط بكونه حيا الشاهد، فلما تقرر ذلك شاهدا اطرد غائبا"(٢).

ويبشتمل كلامه على أمور :

١ ـ أن الشرط مطرد الغائب والشاهد.

٢ ـ النظر الشاهد ومعرفة الشرط الذي أوجب له ا كم.

٣ ـ إذا كان الغائب له نفس ا كم فشرط ا كم شاهدا هو شرطه غائبا.

٤ ـ أبرز صفة يستدلون ا على هذا ا امع هي صفة ا ياة.

---

(١) ـاية الأقدام(ص١٨٦ ـ ١٨٧).

(٢) الإرشاد (ص٨٣).

فجامع الشرط من ا وامع ال يعتمد عليها الأشاعرة كث ا، فهل سلم هذا ا ـامع من انتقاد عندهم؟.

يسلم، فالأشاعرة ا تأخرون ماتركوا جامعا من هذه ا وامع إلا وضعفوه وهـذا كما بعد توغلهم العلوم الفلسفية للرد على ا صم،فأدى إ رد هذه ا وامع، بـل ورد الدليل العقلي عند أوائل الأشاعرة.

يقول ا وي :" إن قام دليل على ا طلوب الغائب فهو ا قصود ولا أثـر لـذكر الشاهد وإن يقم دليل على ا طلوب الغائب فذكر الشاهد لا مع له وليس ا عقول قياس"(١).

فهو هنا يرد هذا القياس كله وامعه ال حددها ويب أن الدليل لا فائدة ذكـر الشاهد فيه فإذا دل على الغائب فهذا هو ا طلوب وإن يدل فلا فائدة.

جعل قاعدة كب ة (وليس ا عقول قياس) .

يقول الرازي:" إن كون الواحد منا حيا الف كون ا تعا حيـا، وأيـضا ذات الواحد منا الفة لذات ا با اهية ولا يلزم من ثبوت حكم ماهيـة ثبـوت مثلـه ما الف تلك ا اهية.

وعلى فرض أن ا ياة صفة مشتركة ب الشاهد والغائب، إلا أنه لا نع أن يكـون إ اب ا ياة لصفة ا دركية موقوف على شرائط تنع ثبو ا حق ا تعا وحينئذ تنـع حصول ذلك ا كم الغائب لفوات تلك الشروط"(٢).

وهنا يتضح تأثر الرازي با عتزلة فأراد أن يهرب من أن إثبات صفة ا ياة بأ ا شرط للعا والقادر غ متحققة حق ا ، وذلك لأمور :

١ ـ الفة ذات ا لذوات ا خلوق .

٢ ـ لا يلزم من ثبوت حكم اهية ثبوته ماهية الفة له .

٣ ـ أن الإدراك الشاهد لا يعتمد على ا ياة فقط بل على شرائط أخرى كمـا قالت ا عتزلة.

٤ ـ وما دام الأمر كذلك فلا يكون هذا طريقا لإثبات هذه الصفة.

---

(١) ال هان (١٣٠/١).

(٢) ا طالب العالية (١٩٣/٣).

يقول الآمدي:" احتمال كون العا الشاهد معللا بالعلم أو مشروطا به لكونـه جائزا، وهذا ا ع غ موجود الغائب فلا يلزم التعدية"(١).

وهو على نفس طريقة الرازي فكلامه السابق يشتمل على أمور :

١ـ اختلاف الذوات بـ ا الق وا خلوق.

٢ـ ما يكون علة وشرطا للشاهد يناسبه لأنه كن وجائز عليه ذلك.

٣ـ لا كن أن ينتقل حكم ا ائز إ حكم الواجب.

بل إن بعضهم رأى أن استدلا م على ا ياة امع الشرط ضعيف، يقول عيسى بـن منون:" فابن السبكي اعترض على ثيل الإمام للجمع بالعلة وا مع بالشرط... والثا ع با شروط لا بالشرط... وذكر أيضا مثالا صحيحا للجمع بالشرط وهو قول ا عتزلة شرط صحة كون الشيء مرئيا الشاهد كونه مقابلا أو حكم ا قابل فكذا الغائب"(٢).

فهو يرى أن الأو أن يكون ا امع ا شروط وليس الشرط، ويبـ ذلك عيسى بن منون بقوله:" وأما اعتراضه على مثال ا مع بالشرط فوجهه أن ا قيس فيه الغائب وا قيس عليه الشاهد وا امع كون كل منهما له علم وإرادة وا كم اتصافهما با ياة، فا امع وهو الاتصاف بالعلم والإرادة مشروط لاشرط ولك أن تقول إن ا قيس الغائب وا قيس عليـه الشاهد وا امع كون كل منهما حيا وا كم اتصاف كل منهما بالعلم والإرادة، فا مع فيه بالشرط لا با شروط، وفيه أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود ا شروط فهذا القياس الذي ع فيه بالشرط ضعيف جدا... أن ا عقول ا امع القياس، أن ا كم الأصل والفرع ناشئ عنه ومترتب عليه والأمور الأربعة ال ذكروا أن ا امع القياس لا يعدوها إ ا يظهر ماقلناه ثلاثة منها.. أما الشرط فَجعلُه جامعا مشكِلٌ وذلك لأنه إن كان معـ كونـه جامعا أن يكون حكم الأصل مشروطا بشرط وذلك الشرط موجود الفرع فيلحق به حكمه وهو ا شروط كما صورناه... فلا يسلم هذا القياس لأنه لا يلزم من وجود الـشرط وجود ا شروط كما سبق، بل ا مع با شروط هو ا عقول لأنه لا يلزم من وجوده وجـود الشرط كما صوره ابن السبكي... وإن كان معـ كونه جامعا أن كلا من الأصل والفـرع اشتركا أن ا كم فيهما لا يتحقق إلا بشرط، فإذا انتفى الشرط لايوجد ا كم ويـكون

---

(١) أبكار الأفكار (١٤١/١).

(٢) نـ اس العقول (ص٢٠٥ـ٢٠٦).

القصد من القياس الاستدلال على نفي ا شروط لانتفاء شرطه"[١].
من كلام عيسى بن منون السابق تتضح أمور :
١ ـ موافقته لابن السبكي بأن الواجب هو ا مع با شروط لا بالشرط.
٢ ـ الاستدلال على ا مع با شروط لا بالشرط اعتمدوا فيه على دليل ا عتزلـة نفي الرؤية عن ا ـ سبحانه وتعا ـ وهذا ما يؤكد أن متأخري الأشاعرة مالوا كـ ثا إ الاعتزال.
٣ ـ أن الاستدلال امع الشرط ضعيف لأمرين:
أ ـ أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود ا شروط. ولكن الاستدلال با شروط هو ا عقول لأنه يلزم من وجوده وجود الشرط.
ب ـ أن غاية ما فيه هو إذا انتفى الشرط لا يوجد ا كم، وهذا موجـود حـ استخدامنا امع ا شروط.
٤ ـ الأو استخدام جامع ا شروط لا جامع الشرط لأنه يطرد وينعكس ليس مثل جامع الشرط.
فالأشاعرة أثبتوا هذا ا امع نفوه، فعلى ماذا يعتمدون استدلالا م إذ يقررون الأمر ينفونه؟.

ا طلب الثالث: قياس الغائب على الشاهد امع الدليل

وهذا ا امع من أكثر ا وامع استخداما لدى الفرق لسهولته، فقد استخدمه ا عتزلة باب التوحيد كما صرح بذلك القاضي عبدا بار[٢]، واستخدمه الأشـاعرة أغلـب أبواب العقيدة.

تعريف الدليل لغة واصطلاحا :

الدليل لغة :

الدال واللام أصلان : أحد ا إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر اضطراب الشيء، فالأول قو م دللت فلانا على الطريق، والدليل الأمارة الشيء وهو بـ الدلالة[٣].
فهو يدور حول الإبانة للشيء وذلك بأمارة تبينه.

---

(١) نـ اس العقول (ص٢٠٦ـ٢٠٧).
(٢) انظر ا يط بالتكليف (ص١٦٧).
(٣) انظر معجم ا قاييس اللغة (ص٣٤٩).

والدليل اصطلاحا :

عند الأصولي له معنيان :

١ ـ ما كن التوصل بصحيح النظر فيه إلىمطلوب خ ي.

وهو يشمل القطعي والظ .

٢ ـ ما كن التوصل بصحيح النظر فيه إ العلم طلوب خ ي، وهـذا ـتص بالقطعي[١].

و اصطلاح الفلاسفة الدليل : هو الذي يلزم من العلم به علم بشيء آخر وغايته أن يتوصل العقل إ التصديق اليقي ا كان يشك صحته[٢].

" وقد يكون الدليل قياسا وذلك بالانتقال من الكلي إ ا زئي، أو يكون اسـتقراء أو ثيلا،وقد يكون الدليل مرشدا كدلالة العا على الصانع.

وقد يكون أمارة كما دلالة ا مرة على ا جل، وهو ذا ا عـ ريـ ـ لأن الأمارات والإشارات أشياء مادية يتوصل ا إ العلم با طلوب"[٣].

وقد فرق بعضهم بـ القياس والدليل وذلك:" بأن القياس هو ما كـن التوصـل بصحيح النظر فيه إ العلم بالعلاقة الضرورية بـ ا قدمات والنتائج، على حـ أن الـدليل قد يقوم على إيراد حادثة أو وثيقة أو شهادة تزيل الشك صحة ا طلوب"[٤].

أرادوا أن يفرقوا بينهما بأن القياس تتضح فيه العلاقة الـضرورية بـ ا قـدمات والنتيجة، فهو ينظر ا قدمات ويصل إ النتيجة، أما الدليل فالنتيجة ـ أو ا طلـوب ـ معروفة ولكن الدليل يزيل الشك صحتها.

و اصطلاح ا تكلم :"مايكون النظر الصحيح فيه موصلا إ ا طلوب، أو هـو مايكون النظر الصحيح فيه موصلا إ علم أو إ اعتقاد راجح"[٥].

فهو عندهم مايوصل إ العلم أو الظن الراجح.

---

(١) انظر ا عجم الفلسفي (٥٦٤/١).

(٢) انظر ا عجم الفلسفي (٥٦٤/١).

(٣) ا عجم الفلسفي (٥٦٤/١).

(٤) ا عجم الفلسفي (٥٦٥/١).

(٥) الرد على ا نطقي (ص ١٦٥).

ويقول الطوسي:" الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم با دلول، فإن من ا دلول ما لا وجود له ويستدل عليه كنفي العلم الذي يستدل عليه بنفي ا ياة"[١].

فالدليل موصل إ العلم با دلول دون إثبات وجوده، لأن ا دلول قد يكون معدوما فيكفي الدليل الاستدلال على ذلك.

ويقول شارح ا واقف:" إن الطريق ا وصل إ ا قصود بالنظر إذا كان ا طلوب تصورا سمي الطريق معرفا.

وإن كان تصديقا سمي الطريق دليلا، والدليل يشمل الظن كالغيم ا وصل إ ظـ ن وقوع ا طر.

والقطعي كحدوث العا ا وصل إ العلم بوجود الصانع... وقد ـ ص الـ دليل بالقطعي ويسمى الظ أمارة... والدليل إما أن يكون الاستدلال فيه بالكلي على ا زئـ ي ويسمى قياسا، أو با زئي على الكلي ويسمى استقراء، أو با زئي على ا زئي لأمر مشترك وهو التمثيل"[٢].

فيتضح من كلامه السابق أمور :

١ ـ أراد أن يفرق بـ ا وصل إ ا طلوب إذا كان ا طلوب تصورا أو تـ صديقا، فإذاكان ا طلوب تصورا سمي الطريق معرفا (من التعريف). وإذا كان ا طلـ وب تـ صديقا سمي الطريق دليلا.

٢ ـ قسم الدليل سب اليق والظن.

فبـ أن منه ظنيا وقطعيا، جعل القطعي هو الدليل والظ هو الأمارة.

٣ ـ ذكر صور الدليل وهذا سب قول الفلاسفة، وهو مايتضح دائما أقـ وال متأخري الأشاعرة أ م مالوا إ الفلسفة كما يلي :

أ ـ القياس : وهو استدلال بكلي على جزئي.

ب ـ الاستقراء : وهو استدلال زئي على كلي.

ج ـ التمثيل : وهو استدلال زئي على جزئي لأمر مشترك.

---

(١) ا صل (ص٧١).

(٢) شرح ا واقف (٣/٢).

والرازي فرق بـ الدليل والأمارة بقوله:" الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلـم بوجود ا دلول والأمارة هي الـ يلزم من العلم ا ظن وجود ا دلول"[١] .

فالدليل هو القطعي، والأمارة ظنية.

وقد عارض الطوسي الرازي على هذا التعريف لأنه قال: (يلزم من العلم به العلم بوجود ا دلول) ، فقال الطوسي:" يريد أن يبـ أن العلم بوجه دلالة الدليل على ا ـدلول ليس هو ع العلم با دلول، فبـ أن العلم بإضافة أمر إ أمر متوقف على العلم با ـضاف وهذا يكفيه، إنه أراد أن يبـ أن الأمر الإضا ليس هو ا ستلزم للعلم با دلول واحتج بأنه متوقف على وجود ا دلول فلا يكون مستفادا منه... واعلم أن هذه ا سألة ـري بـ ا تكلمـ عند استدلا م بوجود ماسوى ا على وجوده تعا فيقولون لا وز أن يكـون وجه دلالة وجود ماسوى ا على وجوده مغايرا ما فإن ا غاير لوجوده داخل وجـود ماسواه وا غاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط.

وا واب عنه : أن العلم بوجه دلالة الدليل على ا دلول الذي هو مغاير له ما هو أمر اعتباري عقلي ليس وجود ا ارج"[٢].

يتضح من رده السابق على الرازي أمران:

١ ـ أن السبب تعريف الرازي للدليل ذا القول هو مسألة وجود ا ، فا تكلمون نظروا للأمر ا ارج وأنه لا يوجد إلا وجودان؛ وجود ا ووجود ماسواه، ولكن ا قيقة هناك أمر الذهن مشترك بينهما وهو مغاير لوجود ا ووجود ا خلوقات، فوجه الدلالـة على وجود ا هو الوجود الذهـ والذي تلف باختلاف ا ضاف.

٢ ـ أن الدليل يستلزم ا دلول والعلم به وإن يكن وجود ا دلول مستفادا من هـذا الأمر الإضا (الوجود مثلا) فلا يعـ ذلك عدم التلازم بـ الدليل وا دلول فا علول مع أنه مستفاد من العلة مستلزم ا .

- - - - - - - - - - - - - -

(١) ا حصل (ص٧٠).

(٢) ا حصل (ص٧٠).

مكانة جامع الدليل عند الفلاسفة وا تكلم واستخدامهم له :

ا عتزلة جعلوا جامع الدليل من ا وامع ال تستخدم هذا القياس، ولقد استخدم ا عتزلة هذا ا امع باب التوحيد، وهو مقدم عندهم على ا وامع الباقيـة، لأن الأصـل الأول عندهم هو التوحيد والدليل على هذا الأصل هو قياس الغائب على الـشاهد ـامع الدليل أو الدلالة.

والأشاعرة كذلك استخدموه وله مكانة عندهم لأ م علونه من ضمن ا وامع ال لا بد ذا القياس منها.

(١) الفلاسفة :

مع أن الفلاسفة يردون هذا القياس لة وتفصيلا، فإ م استخدموا قياس الغائـب على الشاهد امع الدلالة.

فهذا ابن رشد ح أراد الاستدلال على وجود ا ـ سبحانه وتعا ـ اسـتخدم ذلك دليل (١): و ا دليل العناية والاختراع.

وبين دليل العناية بقوله:"طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق يع ا وجودات من أجلها ولْنسم هذه دليل العناية ...تنب على أصل :

الأول : أن يع ا وجودات ال ههنا موافقة لوجود الإنسان.

الثا : أن هذه ا وافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد"(٢).

فهنا يب ابن رشد أن النظر لوقات ا وما فيها من عناية واتساق يدل على أن ا خالقًا فاعلاً مريدا ـ سبحانه وتعا .

ويقول دليل الاختراع وأنه يقوم على أصل : " أحد ا أن هـذه ا وجـودات تترعة وهذا معروف بنفسه ا يوان والنبات كما قال تعا : ﴿إن الذين تـدعون مـن دون ا لن لقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ﴾[ا ج،٧٣]. فإنا نرى أجساما ادية ـدث فيها ا ياة فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما ا وهو ا ـ تبارك وتعا ـ وأمـا السموات فنعلم من قبل حركا ا ال لا تفتر أ ا مأمورة بالعناية ا ههنـا ومـسخرة لنـا وا سخر وا أمور تترع من قبل غ ه ضرورة.

(١) مناهج الأدلة (ص١٥١ ـ ١٥٥).

(٢) مناهج الأدلة (ص١٥١).

وأما الأصل الثا فهو أن كل مخترع فله مخترِع، فيصح من هـذين الأصـلـ أن للموجود فاعلا مخترِعا له "[١].

فهو يبـ أن ا وجودات لوقة وهذا معلوم ضرورة، وأننا ـد أجـساما اديـة (كا بة والنواة) دث فيها ا ياة فيعلم أن هناك من أوجد هذه ا ياة.

ولو نظرنا للعا السماوي لرأيناه افظا على اتساقه ا يدلل علـى أ ـا مـأمورة بالعناية ا على الأرض وأ ا مسخرة م، وا سخر لوق ضرورة من غـ ه فمـا دام أن الكون أرضه و اه لوقة فهذا يدل على أن هناك خالقا خلقها وهو ا ـ سبحانه وتعا .

وكذلك حـ استدلاله على الوحدانية يقول:" لو كان فيهما آ ة إلا ا لوجد العا فاسدا الآن، استثـ أنه غـ فاسد فواجب ألا يكون هناك إلا إله واحد"[٢].

فهنا يبـ أن العا لو كان فاسدا غـ منتظم لكان هذا يدل على أن هناك عدة آ ة ولكنه عندما كان ـذا الانتظام دل على أن هناك إ ا واحدا فقط.

وأمثلته الـ يستخدم ا هذا ا امع كثـ ة ولكن يكتفى ا سبق.

(٢) ا عتزلة :

وا عتزلة أول من تكلم ـذا ا امع من ا تكلمـ وذلك من خلال أقـوال ا بـائي حيث يقول:" إ ا يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب وجهـ أحد ا للاشـتراك الدلالة والثا للاشتراك العلة"[٣].

فهنا يبـ ضابط و ا ضابط الدلالة والعلة، فإذا دل شيء الشاهد علـى أمـر يكون هذا دليلا على الغائب.

ويقول القاضي عبدا بارـ بعد أن ذكر الضوابط ـذا القياس:" فالأول هو الدلالـة على صفاته ـ جل وعز ـ لأنه إ ا ـب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه وهو صحة الفعل، وهذا حال كثـ من صفاته تعا وأكثر مسائل التوحيد ـري على هذا ا ـد"[٤].

ويشتمل كلامه على أمور :

١ ـ الدليل يطرد شاهدا وغائبا.

٢ ـ أن الدلالة تستخدم باب التوحيد.

- -

(١) مناهج الأدلة(ص١٥٢).

(٢) مناهج الأدلة(ص١٦٠).

(٣) ا يط بالتكليف (ص١٦٧).

(٤) ا يط بالتكليف (ص١٦٨).

٣ ـ أكثر مسائل الصفات يستدل عليها ذا ا امع.

٤ ـ إثبات أن ا قادر لأنه صح منه الفعل وهذا من دليلنا على الشاهد.

وقد استدل ا عتزلة ذا ا امع على ا سائل الاعتقادية.

يقول القاضي عبدا بار:" إن الفعل ا دل فينا على أنا قادرون دل فيه ـ تعا ـ على مثله، وكذلك سائر الأدلة لأن الأدلة لا تلف شاهدا وغائبا"[1].

فهو يبـ أن الأدلة مطردة شاهدا وغائبا، وأنه ماثبت الشاهد يدل على ماثبت الغائب. ويستدل على كونه تعا عا ا بقوله:" إنه قد صح منه الفعل ا كم وصحة الفعـل ا كم دلالة على كونه عا ا ...أما الذي يدل على أنه تعا قد صح منه الفعل ا كم فهو خلقه للحيوانات مع مافيها من العجائب وإداراته للأفلاك وتركيب بعضها على بعـض... وأما الذي يدل على أن صحة الفعل ا كم دلالة كونه عا ا. هو أنا وجـدنا الـشاهد قادرين أحد ا قد صح منه الفعل ا كم

كالكاتب والآخر تعذر عليه كالأمي فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليـه... ولـيس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إ ا ملة وهي كونه عا ا... فصح ذا أن صحة الفعل ا كـم دلالة كونه عا ا الشاهد، وإذا ثبت ذلك الشاهد ثبت الغائب لأن طريق الدلالـة لا تلف شاهدا وغائبا"[2].

فكلامه هذا يشتمل على أمور :

١ ـ إثبات صفة العلم .

٢ ـ الدليل على إثبات أنه عا الشاهد صحة الفعل ا كـم وضـرب ا ثـال بالكاتب والأمي.

٣ ـ أنه تعا صح منه الفعل ا كم وذلك من خلال النظر لموقاته فثبت أنه عا .

٤ ـ طرق الدلالة لا تلف شاهدا وغائبا.

فيتضح ا سبق أن ا عتزلة يستخدمون قياس الغائب على الشاهد ـامع الـدليل ويردون على ا خالف من خلاله، ويردون قياس الغائب على الشاهد ـامع الـدليل إذا استخدمه الفوهم نقض قضاياهم.

---

(١) ا غ (٢٠٢/٦).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص١٥٦ ـ ١٥٧).

(٣) الأشاعرة :

جعلوا جامع الدليل من ضمن جوامع قياس الغائب على الشاهد.

فيقول ا وي :" وا مع بالدليل كقولنا ا دوث والتخصيص والإحكام تدل علـى القدرة والإرادة والعلم شاهدا فيجب طرد ذلك غائبا"(١).

فهنا يستخدم ا وي هذا ا امع ويطرده شـاهدا وغائبـا، بـ أن ا ـدوث والتخصيص والأحكام تدل الشاهد على القدرة والإرادة والعلم، فكذلك الغائـب. ويقول أيضا:" فإذا دل دليل على مدلول عقلا يوجد غ دال شاهدا وغائبا، وهذا كدلالة الإحداث على ا دث"(٢).

فهنا يب أن الدليل العقلي مطرد الغائب والشاهد، واسـتدل علـى وجـود ا بالإحداث، فإن الإحداث دليل على أن له دثا وهذا غائبا وشاهدا.

والرازي أيضا استخدم هذا ا امع عند استدلاله على أن ا عا بقولـه:" أفعالـه كمة متقنة فكل من كان كذلك فهو عا وا قدمة الأو حسية والثانية بديهية"(٣).

فهو هنا يب أن سبب كونه عا ا هي الأفعال ا تقنة ا كمة ال تطرد غائبا وشاهدا لأنه صرح بالقضية الكلية (كل من كان كذلك فهو عا) شاهدا كان أو غائبـا، وهـذا ماوضحه بعد قوله السابق.

فالأشاعرة يرون هذا ا امع من جوامع قياس الغائب على الشاهد، ولكن يسلم من النقد كما يسلم أي جامع من ا وامع الأخرى.

فالأشاعرة ا تأخرون يردون هذا القياس كله ا فيه هذا ا امع، فمن اسـتدراكا م على هذا ا امع يقول ا رجا :" فإن القدرة الشاهد لا يتصور فيها الإ اد لافهـا الغائب والإرادة فيه لا صص لاف إرادة الغائب،وكذا ا ال باقي الصفات فإذاماوجد أحد ا يوجد الآخر فلا يصح القياس أصلا"(٤).

---

(١) ال هان (١٢٨/٢).

(٢) الارشاد (ص٨٤).

(٣) ا صل (ص٢٣٩).

(٤) شرح ا واقف (٧٨/٥ ـ ٧٩).

فهنا يرد هذا ا امع، جامع الدليل لأن الأوائل استدلوا على القدرة بالإ اد وعلى الإرادة بالتخصيص، ولكن هذا الف أصو م ال لا تثبت قدرة الشاهد وكذلك الإرادة "لا صص إ اد أحد ا قدورين لأن القدرة غ مؤثرة "[1].

فلا قياس هنا "لاختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا"[2].

وا وي أيضا رد هذا ا امع بقوله:" إن قام دليل على ا طلوب الغائب فهو ا قصود ولا أثر لذكر الشاهد وإن يقم دليل على ا طلوب الغائب فذكر الشاهد لا مع له وليس ا عقول قياس"[3].

فهنا يبـ أن الدليل لا أثر للشاهد فيه، فإذا دل على الغائب فلا فائدة من ذكر الشاهد، وإن يدل فكذلك لا فائدة من ذكر الشاهد، جعل قاعدة عامة وهي قوله (وليس ا عقول قياس) فهو يرد القياس ا عقول.

وكذلك الآمدي بعد أن نقل كلام الأشاعرة قال: " إذا دل قبول ا وادث على استحالة تعري القابل ا عنها لزم مثله الغائب لأن من شرط الدلالة الاطراد"[4] فهنا يبـ أن الأشاعرة رأوا الشاهد أن من يقبل ا وادث لا كن أن يتعرى القابل ا ، والدلالة مطردة فوجب ذلك الغائب.

قال: "على تقدير أن يكون ذلك لكونه قابلا للحوادث فلا حاجة إ إ اق الغائب بالشاهد ولا بالعكس لتساوي الدلالة بالنسبة إليهما"[5].

فهو يبـ على فرض أن الشاهد اتصف ذه الصفات لكونه قابلا للحوادث فلا حاجة إ إ اق الغائب بالشاهد، لأن الدلالة مطردة فلا فائدة من ذكر الشاهد فيكفي القضية الكلية كل ماكان قابلا للحوادث اتصف ا أو بأي صورة وصفوها.

وهذا ا يدلل على أن متأخري الأشاعرة تأثروا بالفلسفة.

---

(١) شرح ا واقف (٧٩/٥).

(٢) شرح ا واقف (٧٨/٥).

(٣) ال هان (١٣٠/١).

(٤) أبكار الافكار (١٤١/١).

(٥) أبكار الافكار (١٤٢/١).

ا طلب الرابع : قياس الغائب على الشاهد امع ا د (ا قيقة):

جامع ا د (ا قيقة) أكثر ا وامع استخداما من الطوائف ا ختلفة،فأغلب استدلالات الفلاسفة تعود إ هذا ا امع، لأ م قد جعلوا م مصطلحات يس ون من خلا ـا أثنـاء تقريرهم لعقائدهم،وقد عرفوها ا الف لغة العرب، ا أوقعهم الضلال.

وأما ا تكلمون فقد استخدموا هذا القياس ذا ا امع من خـلال الألفـاظ الـ اصطلحوا عليها وجعلوا هذا الاصطلاح حقيقة اللفظ فكان ذلك هو السبب وقوعهم ا طأ أبواب العقيدة.

فاصطلحوا على ألفاظ (الألفاظ ا ملة) حدوها عا يقاس من خلا ا الغائب على الشاهد وهذا هو حقيقة قياس الغائب على الشاهد امع ا د وا قيقة،وإن ادعـوا عـدم استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد .

تعريف ا د لغة واصطلاحا :

ا د لغة :

ا اء والدال أصلان الأول ا نع والثا طرف الشيء[١].

وقيل ا د ا اجز ب شيئ ومنتهى الشيء[٢].

ا د اصطلاحا :

١ ـ اصطلاح الفلاسفة : هو القول الدال على ماهية الشيء، وهو تعريف كامل، أو لليل تام كتعريف الإنسان با يوان الناطق[٣].

فا د عندهم هو حقيقة الشيء وهو الدال على ماهية الشيء.

٢ ـ وأما ا تكلمون، فقد نقل ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ تعريفهم للحد عـن أ القاسم الأنصاري شرح الإرشاد فقال: " قال إمام ا رم : التعرف اصـة الـشيء وحقيقته ال يقع ا الفصل بينه وب غ ه، ذكر قولا آخر للجوي وهو: لو قال قائـل: حد الشيء:معناه، واقتصر عليه كان سديدا، أو قال:حد الشيء حقيقته أو خاصـته كـان حسنا.

---

(١) معجم ا قاييس اللغة (ص٢٣٩).

(٢) القاموس ا يط (ص٣٥٢).

(٣) ا عجم الفلسفي (٤٤٧/١).

وعرفه الأستاذ[١] بقوله: حد الشيء معناه الذي لأجله كان بالوصف ا قصود بالذكر.

ويعرفه الباقلا : أن ا د قول ا اد ا نبئ عن الصفة ال تشترك فيها آحاد ا دود.

ووافق الأصحاب أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إ صفة دون قول القائل"[٢].

وأما متأخروا ا تكلم فتعريفهم كتعريف الفلاسفة لا تلف شيئا.

وأوائل ا تكلم تعريفهم للحد أصوب من تعريف الفلاسفة، وهذا لأمور ستوضح الفصل القادم ـ إن شاء ا .

فيتضح أن فائدة ا د عند ا تكلم الأوائل هو ييز الشيء عن غ ه؛ "و دونه ا يلازم ا دود طردا وعكسا ولا فرق عندهم ب مايسمى فصلا وخاصة"[٣]. وأما الفلاسفة ومن تبعهم من ا تكلم وخاصة متأخريهم كالغزا فهؤلاء صعبوا ا د وجعلـوا ا عرفـة مستحيلة لأن تتبع الأشياء وحدها با نس والفصل لا يوصل إ علم.

ا ذاهب ا د وأقسامه وشروطه :

أ ـ مذهب الفلاسفة :

تعريف الفلاسفة للحد؛ هو القول الدال على ماهية الشيء، فا د عندهم لا يكـون إلا: "من الذاتيات ا شتركة وا ميزة وهو ماتعارف عليه ا ناطقة با نس والفصل"[٤].

وا د عندهم "هو قمة العلم" [٥]، "فا دود تفيد العلم بالتصورات"[٦].

وأقسام ا د عندهم قسمان :

١ ـ ا د التام : وهو ماكان با نس والفصل القريب كتعريف الإنسان بـا يوان الناطق.

و ي حدا نعه من دخول غ ا دود وتاما لاشتماله على يع الذاتيات ـ كمـا زعموا[٧].

- - - - - - - - - - - - - -

(١) يع الاسفرائي .

(٢) الرد على ا نطقي (ص١٦) بتصرف .

(٣) الرد على ا نطقي (ص١٥).

(٤) تلخيص مابعد الطبيعة (ص٤٢).

(٥) تلخيص مابعد الطبيعة (ص٤٢).

(٦) السابق .

(٧) تسهيل ا نطق (ص٣٥).

٢ ـ ا د الناقص وهو ماكان با نس البعيد والفصل القريب.

أو بالفصل وحده كتعريف الإنسان با سم الناطق، أو بالناطق فقط.

و ي ناقصا ذف بعض الذاتيات عنه(١).

ولكن أكثر ا دود رسوم لعسر درك الذاتيات و يعت وا التعريف بالعرض العام لعدم إفادته التمييز وإ ا يذكرونه من باب الكليات استيفاء لأقسام الكليات.

والتحديد ا قيقي عس جدا لاشتباه ا نس بالعرض العام واشتباه الفصل با اصـة والتمييز ب الذا وب اللازم الذي لا يفارق الشيء الوجود والوهم من أغمض الأمور فلذا لا يعرف أهل الكلام إلا ا يلازم ا عرف طردا وعكسا ولا فرق عندهم ذلك بـ مايسمى فصلا وب مايسمى خاصة اصطلاحا ا يز ا دود من غ ه(٢).

يعتمد الفلاسفة ا د على الذاتيات، وهذا صعب لأنه لا كن الفصل بـ الـذا واللازم، ولأجل ذلك ترك ا تكلمون هذا الطريق و يتابعوا الفلاسفة فيه.

ب ـ مذهب ا تكلم :

يبينه ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ بقوله:"ا ققون من النظار يعلمـون أن ا ـد فائدته التمييز ب ا دود وغ ه، كالاسم ليس فائدته تصوير ا دود وتعريف حقيقتـه... فسائر طوائف النظار من يع الطوائف ا عتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغ هم ـن صنف هذا الشأن... فعندهم إ ا تفيد ا دود التمييز ب ا دود وغ ه، بـل أكثـرهم لايسوغون ا د إلا ا يز ا دود عن غ ه، ولا وز أن يذكر ا د مايعم ا دود وغ ه سواء سمي جنسا أو عرضا عاما، وإ ا دون ا يلازم ا دود طردا وعكـسا، ولا فـرق عندهم ب مايسمى فصلا وخاصة و و ذلك ا يتميز به ا دود عن غ ه... ذكر أئمة من أئمة ا ذاهب قال: فإ م إذا تكلموا ا د قالوا: إن حد الشيء وحقيقته خاصتة الـ يزه، ذكر الكلام السابق الذي ذكرناه التعريف"(٣).

فهذا النص يوضح اختلاف طرق أوائل ا تكلم ـ فائدة ا د ـ عـن طـرق الفلاسفة، وقد أصابوا ذلك، بل إن ابن تيمية ـ ر ه ا ـ يب أن قو م أسد لأن فيه كشفا راء الفلاسفة وبيان خلل تعريفهم، فا نس والعرض العام مشترك لا يز بل التمييز

ـــــــــــــــ

(١) تسهيل ا نطق (ص٣٦).

(٢) تسهيل ا نطق (ص٣٦).

(٣) الرد على ا نطقي (ص١٤ ـ ١٥) بتصرف .

عندهم بالفصل وا اصة فمادام الأمر كذلك لا حاجة لذكرا نس التعريف لعدم ييزه للمعرفِ عن غ ه.

وقسم الشهرستا ا د إ ثلاثة أقسام :

١ ـ حد لفظي : وهو شرح الاسم ا ض، كمن يقول: حد الشيء هو ا وجود.

٢ ـ حد ر ي : وهو تعريف الشيء بعوارضه ولوازمه، كمن يقول:حد ا ـوهر القابل للعرض.

٣ ـ حد حقيقي : وهو تعريف قيقة الشيء، وخاصته ال ا هو ماهو، بذاتيات تعمه وغ ه وبذاتيات صه.

ولكنه بعد هذا التقسيم يرى أن ا تكلم لا يأخذون إلا با د اللفظي وهو تبـديل لفظ بلفظ[١].

شروط ا د :

١ ـ أن يكون ا د جامعا مانعا، وهو مايع ون عنه بالطرد والعكس.

مع كونه مانعا: م صدق ا عرف على شيء صدق عليه ا عـرف فـلا يتنـاول ا عرف شيئا ا ليس من أفراد ا عرف.

ومع كونه جامعا: م يصدق ا عرف على شيء يـصدق عليـه ا عـرف فلا رج عما يصدق عليه ا عرف شيء من أفراد ا عرف[٢] وهذا الشرط الوحيد عند أوائل ا تكلم .

٢ ـ لا يعرف الشيء بنفسه كتعريف ا ركة بأ ا نقل من مكان إ مكان[٣].

٣ ـ لا يعرف الشيء ا لا يعرف إلا به كتعريف الإنسان بأنه ابن آدم، يقال ابن آدم هو الإنسان فهذا دور[٤].

٤ ـ لا يعرف الشيء ا يساويه ا عرفة وا هالة كتعريف ا ركة ا ليس بسكون فهما يعلمان معان و هلان معا[٥].

ـــــــــــــــــــــــــــ

(١) انظر اية الأقدام(ص١٨٩ ـ ١٩٠).

(٢) انظر تسهيل ا نطق (ص٣٥).

(٣) انظر تسهيل القط (ص٩٦).

(٤) انظر تسهيل القط (ص٩٦).

(٥) انظر تسهيل القط (ص٩٦).

٥ ـ هناك عيوب لفظية ب اجتنا ا:

أ ـ استعمال ألفاظ غريبة و: النار أسطقس فوق الأسطقسات.

ب ـ استعمال ا از: مثل ا مادة ا ياة فا ليس مادة حقيقية.

ج ـ استعمال اللفظ ا شترك، ولكن لا بأس من ذكر ا از وا شترك إذا وجـدت قرينة دالة على ا راد(١).

مكانة جامع ا د وا قيقة عند الفلاسفة وا تكلم واستخدامه :

هذا ا امع من أكثر ا وامع ال استخدمتها الفرق من فلاسفة ومتكلم ، فإثبا م لأي صفة أو قضية عقدية تب على معرفة مع هذه الصفة أو القضية عندهم ومن خلا ـا تقبل أو ترفض، لأ م جعلوا صطلحا م معا الفة للغة العرب، فالتزموا لذلك ا ـا من لوازم و اضطروا إ إثبات هذا الشيء ونفي مثيله أو شبيهه.

(١) الفلاسفة :

هم أكثر الطوائف ديدا للألفاظ ال يريدون أن يثبتوها أو ينفوها، و ـن لـسنا بصدد إثبات خطأ قو م فيها بل ن بصدد إثبات أ م استخدموا هذا ا امع أي جامع ا د وقاسوا به ا ـ سبحانه وتعا ـ أو ماغاب عنهم على الشاهد.

فمثلا حينما أراد ابن رشد نفي الإرادة عن ا فإنه عرفها بتعريف واطرد التعريف غائبا وشاهدا، ولوجود مع باطل هذا التعريف نفي الإرادة عن ا فيقـول:" الإرادة هـي انفعال وتغ وا سبحانه منـزه عن الانفعال والتغ "(٢)، وأيضا عرفها: " ا ختار هو الذي تار أحد الأفضل لنفسه وا لا يعوزه حالة فاضلة"(٣).

فهنا اطرد حد الإرادة والاختيار ونقله للغائب، فأصبح ب أمرين إمـا إثبـات الإرادة وما يستلزم ذلك ـ على تعريفه ـ من مع باطل، أو رد تعريفه للإرادة، وهذا لا كن لأن تعريفه ـ كما يراه ـ جامع مانع.

ومع ا سم والتركيب طردوه شاهدا وغائبا، ولأجل ذلك نفوا الصفات عـن ا لأ ا لا تقوم إلا جسم أو ا يتركب و كن تقرير شبههم بأنه: "لو كان له صفة لكـان مركبا وا ركب يفتقر إ أجزائه، وأجزاؤه غ ه وا فتقر إ غ ه لا يكون واجبا بنفسه"(٤).

\- - - - - - - - - - - - - -

(١) انظر تسهيل القط (ص٩٧).

(٢) افت التهافت (ص٩٨).

(٣) افت التهافت (ص٩٨).

(٤) منهاج السنة (١٨٨/١).

فهم جعلوا إثبات الصفة تركيبا شاهدا وغائبا وا ركب الشاهد هو ا فتقـر إ أجزائه، هذا حده فطردوا هذا ا د فقالوا: لو قلنا إن ا له صفات لاقتضى ذلك أنه مركب وا ركب مفتقر إ أجزائه، والأجزاء غ الذات، فا ل نفي الصفات لأ م يرون أن حدهم هذا جامع مانع.

(٢) ا عتزلة :

ا عتزلة عندما تكلموا ضوابط قياس الغائب على الشاهد علوا مـن ضـمن ا وامع (ا د وا قيقة) ولكنهم مع ذلك استخدموه، وردوا على غ هم من خلاله بأن هذا حقيقة الشاهد ولا كن إ اقها بالغائب.

فهم اصطلحوا على معا للألفاظ واطردوا هذه ا عا فيثبتون فيها مايريدون إثباته وينفون ا مايريدون نفيه.

فمثلا أثبتوا أن ا قادر اعتمادا على حد هم للقادر وهو:"من صح منه الفعـل"(١)، يقول القاضي عبدا بار:" وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا فهـو أنا نرى الشاهد لتـ أحد ا صح منه الفعل كالواحد منا والأخرى تعذر عليه الفعـل كا ريض ا دنف. فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه الفعل بأمر من الأمور، ولـيس ذلك إلا صفة ترجع إ ا ملة وهي كونه قادرا، وهذا ا كم ثابت ا كيم فيجـب أن يكون قادرا لأن طرق الأدلة لا تلف شاهدا أو غائبا"(٢).

فهم قد جعلوا حدا للقادر وطردوه غائبا وشاهدا.

وكذلك العا فقد حدوه بأنه: " من صح منه الفعل ا كم"(٣).

وكذلك الكلام عرفوه بأنه:

١ ـ هو ا روف ا نظومة والأصوات ا قطعة، أو هو ماانتظم من حرف فـ صاعدا، أو ماله نظام من ا روف صوص(٤).

٢ ـ وعرفوا ا تكلم بأنه هو فاعل الكلام، أو أنه الذي يوجد الكـلام مـن جهتـه و سب قصده وإرادته(٥).

ـــــــــــــــ

(١) شرح الأصول ا مسة (ص١٥١).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص١٥١ ـ ١٥٢).

(٣) شرح الأصول ا مسة (ص١٥٦).

(٤) انظر شرح الأصول ا مسة (ص٥٢٩).

(٥) انظر شرح الأصول ا مسة (ص٥٣٥ ـ ٥٣٦).

الكلام عندهم صفة فعل منفصل عن ا وصوف لا صفة ذات، ولذلك أنكروا صفة الكلام الثابتة وقالوا: إن كلام ا لوق، ومنعوا أن يكون الكلام قائما با ـ سبحانه وتعا .

وكذلك التزامهم بالنفي وأن التوحيد يقتضي ذلك، وذلك من خلال أن ا وصوف بصفة يقتضي التجسيم أو التركيب، وهذا قد تكلم فيه سابقا عند الفلاسفة.

اغلب عقائد ا عتزلة جعلوا فيها حدودا طردوها الغائب والشاهد فأثبتوا ونفوا من خلا ا.

(٣) الأشاعرة :

جعلوا من جوامع قياس الغائب على الشاهد جامع ا د وا قيقة وبينـوا أن هـذا ا امع يطرد غائبا وشاهدا، يقول الشهرستا :" حد العا الشاهد أنه ذو علم والقادر ذو قدرة وا ريد ذو إرادة فيجب طرد ذلك الغائب وا قيقة لا تلف شاهدا وغائبا"[١].

ويقول ا وي :" فمهما تقررت حقيقة شاهدا قق اطردت مثله غائبا وذلـك و حكمنا بأن حقيقة العا من قام به علم"[٢].

فهنا يتبـ أن ا قيقة جامع من جوامع قياس الغائب على الشاهد، وأنه م تقررت ا قيقة الشاهد طردت الغائب.

وكذلك عرفوا بعض ا سميات وطردوه كقو م: معـ الاستواء أنه الاستيلاء والقهر[٣].

فنفوا صفة الاستواء عن ا وأثبتوا هذا ا ع الباطل ـ الذي جعلوه حقيقة اللفظ.

وعرفوا الوجه بأن:" ا راد منه الذات وا قصود من ذكره التأكيد وا بالغة فإنه يقال وجه هذا الأمر كذا كذا، ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا، وا راد منه هو نفس ذلك الشيء ونفس ذلك الدليل فكذا هذا"[٤].

وهذه الأقوال الاستواء والوجه وغ ها من الصفات ا ية إ ا نفوها ـا تقـرر عندهم من حقيقة أخرى وهي التجسيم والتركيب ال طردوها غائبا وشاهدا.

وقد يقول قائل: إن ا د وا قيقة عندهم تعتمد على اللغة لأ م عرفوا ا د ا يتميز به الشيء والصحيح أن من حدودهم ماعرفوه من اللغة، ومن حدودهم ماليس كذلك

---

(١) اية الأقدام(ص١٩٠).

(٢) الإرشاد (ص٨٤).

(٣) انظر أساس التقديس(ص ١٧٦ ـ ١٧٨)، الإشارة إ الإ از(ص٢٤٣ـ٢٤٦).

(٤) أساس التقديس (ص١٣٤).

كالكلام الصفات الاختيارية وا ية فإ م عرفوها ا هو الشاهد دون الرجوع إ معناها اللغوي. فالاستواء لغة العلو والارتفاع[١]. والوجه لغة مستقبل كـل شـيء، وأول مايواجه منه فوجه الشيء ماواجه به وأقبل فهو يدل على ا قابلة، ووجه كل شيء سبه[٢].

فحدودهم منها ما هو مأخوذ من اللغة ولأجل ذلك أثبتوا الصفات السبع ومنها ما هو مأخوذ على مصطلحا م بالتجسيم والتركيب وإ اقها قائق ا شاهد وهـذا الـذي جعلهم ينفون ماينفون، وهذا يرد على من قال إن ا د عندهم مأخوذ من اللغة[٣].

و يصب من قال:" إن اعتماد ا د عند ا تكلم على الاشتقاق اللغوي علنا حل من القول بأن هذا الدليل يبعده عن أن يكون عقليا كن إلزام غ العرب به، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ا تكلم أنفسهم قد قرروا أن ا د وظيفته التمييز ب ا دود وغ ه، وليس كما يقول أرسطو موصلا إ تصور ا قيقة، وما دام ا د لا يصل بالإنسان إ تصور حقيقة ا دود فإن ا د من باب الألفاظ واللفظ لا يدل ا ـستمع على معناه وحقيقته"[٤].

وكلامه يشتمل على أمور :

١ ـ رده ذا الضابط لأنه يرى أنه لا كن تصور الشيء مـا دام أن ا ـد عنـد ا تكلم يعتمد على التمييز فقط.

٢ ـ أن هذا ا د عند ا تكلم يعتمد على اللغة ا رجه عن الـدليل العقلـي، واللفظ لا يدل ا ستمع إ معناه وحقيقته.

وهذا الكلام مردود فا ق هذه ا سألة مع اوائل ا تكلم وليس مع متـأخريهم كما ذكر ذلك ابن تيمية ر ه ا بأن الغاية من ا د هو ييز ا دود عن غ ه، وأن فائدته كفائدة الأ اء للمسميات، والصحيح أن ا عا ال العقل لا بد ا من لغة لتحديدها، و اللفظ يدل على ا ع الذي الذهن وهذا ماسيتبـ ا بحث القادم ـ إن شاء ا ـ وهوأن اللغة العربية أعلى اللغات إيصال ا ع . فلا يوجد دليل عقلي دون ألفاظه. ومـن خلال معرفة اللغة ال يتخاطب ا يرد العقل هذا اللفظ إذا خالف معناه، فهو عمل عقلي.

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

(١) انظر تصر الصواعق (١٢٦،١٢٧/٢).

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة (ص١٠٨٣).

(٣) انظر قياس الغائب على الشاهد (ص٩٠).

(٤) قياس الغائب على الشاهد (ص٩٠).

وأما أن الإنسان يتكلم ا لا يفهم فهذا لا يكون إلا من غ ا كلـف ،فـالكلام وإخراج الألفاظ ودلالة الألفاظ على معانيها وانضباطها يدل على عقل ا ـتكلم، ولكـن السبب يعود إ التأثر بالفلسفة ولأجل ذلك رد قول أصحابه تعريف ا د وفائدتـه، و استدل بقول مد عبده:" ليس مع العا من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة وإن أوهم الكلام أهل كلام العربية ذلك حيث يقولون العا من ثبت له العلم وليس الثبوت هنا على وجه القيام.

فإن أهل العربية كث ا مايع ون ثل هذا ولايقتضي قياما كقو م الواحد من ثبت له الوحدة وا ضاف ماثبت له الإضافة ولايستلزم قياما بل هي ألفاظ تعليمية.

بل إن مع العا الفارسية ـ بدانا ـ و رادفه من سائر اللغات وليس يفهم من أهل تلك اللغات من قام به العلم بل يفهمون من لفظ عا ا نكشف له الشيء على الوجه ا اص"[1].

فمحمد عبده وهو من معاصري الأشاعرة لا تلف عمن سـبقه مـن متـأخري الأشاعرة والذين قاربوا ا عتزلة،وهذا ما جعله يتكلم بالكلام السابق، ولكن ماذكره يرد عليه من وجوه.

فأولا : كلامه هذا دعوى ليس عليها دليل فمن أين أتى به؟.

ثانيا : أن كل أهل لغة اطبون ا يفهمون فمادام أن الفرس لايفهمون من العـا إلا ذلك ـ فكذلك العرب لا يعلمون من مع العلم البداء ـ فيؤخذ ا ع ا ق ا نـ ـزل من ا وا وجود لغة العرب، ويترجم هذا ا ع ا ق لأهل اللغات الأخرى لا أن يترجم اللفظ إذا كان لايفهم منه إلا الباطل.

ثالثا : ما الفرق ب القول بأن (العا من قام به العلم)،والقول بأن (والعا من ثبت له العلم) وهذا يدل على أن مد عبده قارب ا عتزلة الذين يقولون بأنه عا بلا علم فأراد أن ينفي قيام العلم با ـ سبحانه وتعا .

رابعا : عندما فسر لفظ عا ـ وليس لفظ علم ـ قال: (ا نكشف له الشيء علـى الوجه ا اص) هذا تصعيب للمع ،فهل يريد أن معا اللغة لا تؤخذ إلا منهم ؟ وتتـرك معانيها لغة العرب، وهذا ما يتضح من كلامه.

- - - - - - - - - - - - - -

(١) حاشية على شرح العقائد العضدية (ص٩٧).

خامسا: ادعى أن معـ العا هو ما ذكره وأن هذا هو معناه يع اللغات،والصحيح غ ذلك فمعـ عا باللغة الإ ليزية هو من يعلم العلوم أو يعمل ا،فعا اللغة الإ ليزية (scientist) يعـ (some who studies science)أو يعـ (work with science)[١]، فلم يطلقوا بأنه عا الا بعد قيام العلم به وتعليمه، لا أنه انكشف له الأمر على وجه معـ .

سادسا: فهذا المعـ المذكور للعا يدلل على أن الأشاعرة المتأخرين والمعاصرين قاربوا المعتزلة كثـ ا، لأن القول بهذا المعـ هو قول الرافضة، وكما هو معلوم أن متأخري الرافضة معتزلة .

سابعا: أن انكشاف الشيء على وجه ما، يدل على الجهل قبل ذلك، ولا يثبت العلـم مطلقا، والله سبحانه منـزه عن هذا المعـ ، بل من انكشف له أمرلا يدل على انكشاف كل أمر، فهذا يدل على الجهل أو على معرفة جزئية،وهذا منـزه عنه الله،بـل هـو لا يقبلـه علىنفسه، وفيه أيضا تمثيل الله بخلقه.

وعودة للكلام على ضابط الحد والحقيقة أبـ أن الأشاعرة أيضا ردوه بعد أن أثبتوه وخاصة المتأخرين منهم.

يقول الجويـ ـ ر ه الله :" والحد مع بالحقيقة ليس بشيء"[٢]، لأن "العلم الحـادث الف للعلم القديم فكيف تمعان الحقيقة مع اختلافهما"[٣]. وهذا هو السبب الـرئيس رد أغلب الصفات عن الله ـ سبحانه وتعا ـ ونفي بعض الأمور الأخروية، فهم ـ ـ كما صرح الجويـ ـ نظروا حقيقة الشيء الشاهد وجعلوه هو الحقيقة الـ ـصل الذهن، وهي المعـ الكلي المشترك الذي لا يفهم إلا من خلال خصائص الشاهد، و لا يمكن وصف الله ا، ولكن يقال له: إن المعـ الكلي الذي الذهن ليس هو خصائص الخالق أو المخلوق، بل هو المشترك بينهما دون التخصيص، فالتخصيص لا يكون إلا الخارج.

---

(١) oxford dictionary (p.219)

(٢) البرهان (١٣٠/١).

(٣) البرهان (١٣٠/١).

واستمرت الشبهة متأخري الأشاعرة حـ أن الغزا قال:" ويطلق القول بأن كل فاعل فهو جسم وكان ا ق أن يقول كل فاعل شاهدته وتصفحته فهو جسم، فيقال لـه : نشاهد فاعل العا ولا كن ا كم عليه"[١]. وهذا هو كلام ا وي الـسابق، ويقـول الغزا :" ولا يقاس العلم القد با ديث"[٢].

ويقول الرازي :" فلا يلزم ثبوت حكم حقيقة ثبوت مثل ذلك ا كم حقيقـة الفة للحقيقة الأو ، إن نفوسنا الفة اهية ذاته، ولا يلزم من حصول حكم شـيء حصول مثل ذلك ا كم فيما الفه"[٣].

فهو يب السبب عدم اطراد ا قيقة شاهدا وغائبا لأن لكل منهما حقيقة خاصة به. وغ ها من الأقوال ال تكلموا ا، فيتضح ا سبق أن يع الفرق قد تكلمت ذه ا وامع حـ وإن ادعوا عدم الاستدلال ذا القياس وجوامعه، ومن أثبت هذه ا وامع نفاها مع أنه ا قيقة يستخدمها، فمرة يثبتو ا ومرة ينفو ا فماذا استقر م؟.

فإذا كان العلم با واليوم الآخر يعتمد ذلك على مصطلحا م والـ ينفـون مايثبتونه ويستخدمون ماينفونه، فم صل ا ق وم نصل إ اليق ؟!.

---

(١) معيار العلم (ص١٤٣).

(٢) افت الفلاسفة (ص٩٩).

(٣) ا طالب العالية (١٢٣/٢).

ا بحث الثا

نقد اهل السنة وا ماعة وامع ا تكلم وبيان

ضوابط قياس الغائب على الشاهد عند أهل السنة وا ماعة

اتضح فيما سبق أن ا تكلم جعلوا ذا القياس جوامع يس ون عليها حـ لا يقعوا التجسيم أو التشبيه، وأنه لا بد إثبات صفات ا ـ سبحانه وتعا ـ من السـ على هذه ا وامع.

ولكن سيتضح هذا ا بحث ـ إن شاء ا ـ أن استخدامهم ـذه ا وامـع يسلم من نقد اهل السنة وا ماعة، خالفته ا عقول وا نقول، لأ م جعلوها امورا نظرية و أوساطا يطلق من خلا ا ا كم على ا تصف ا، ولا كن إثبا ا الا نظريا وهذا الواضـح من كلامهم.

وا قيقة أن هذه ا وامع أمور فطرية يدركها كل أحد، وليست أوسـاطا لإثبـات حكمها للمتصف ا، مع ملاحظة أن ما ذكره ا تكلمون هذه ا وامع ـالف للواقـع ا لموس وا قيقة الثابتة ا علومة.

وأهل السنة عندما رأوا هذا ا لل كلام ا خالف ، ومنافاته للحقيقة يعتمدوا على أقوال ا تكلم وغ هم، بل انطلقوا من نصوص الشرع ومن الأمور العقلية اليقينيـة الـ يعلمها من له عقل.

ولأجل ذلك ردوا جوامع ا تكلم وطريقة استخدامهم ا لبداهتها،ولكنهم جعلوا لنقل حكم الشاهد للغائب ـ حق ا ـ ضوابط لتمنع من الضلال اطلاق ا كم.

وأعرض هذا ا بحث ـ إن شاء ا ـ نقد أهل السنة وا ماعة وامع ا تكلم اعرض لضوابط اهل السنة ذا القياس

ا طلب الأول: نقد أهل السنة وا ماعة وامع ا تكلم لقياس الغائب على الشاهد.

أهل السنة وا ماعة يوافقوا ا تكلم على جوامعهم بل نقدوها،ونقـدهم قـد يكون للجامع نفسه، أو لطريقة استخدامه.

ا امع الأول : جامع العلة :

يسلم ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ بقو م إن الصفة علة كون ا وصوف متصفا ا كما قالوا بأن العلم هو علة كونه عاًا، يقول ابن تيمية ر ه ا : " وما ذكـروه مـن اقتران العلة العقلية علو ا كالعلم والعا ية فجوابه أنه عند اه العقلاء ليس هنـا علـة

ومعلول بل العلم هو العا ية، وهذا مذهب هور نظار أهل السنة والبدعة، وهـو نفـي الأحوال فلا علة ولا معلول وإن جعلت ا علول (ا كم بكونه عا ا) و(ا عنـه بكونـه عا ا)، فهذا قد يتأخر عن العلم وعلى قول من أثبت ا ال هو يقول إ ـا ليـست نظـ ا علولات الوجودية"(١).

فكلامه يشتمل على أمور :

١ ـ أنه لا علة ولا معلول بأن العا متصف بالعلم بل ا متلازمان.

٢ ـ أن ا كم على هذا بأنه عا متأخر عن اتصافه بالعلم ـ هذا إذا جـاراهم على أصلهم ـ وسوف يتب خطأ هذا القول النص القادم.

٣ ـ أن مثبتة الأحوال الفون أنفسهم ذا القول، إذ ا ال عنـدهم لا موجـودة ولا معدومة، لأن معرفتنا بأن هذا عا متأخرة عن العلم، فإذن تكون ا ـال معدومـة وقت، موجودة وقت آخر.

ويقول ابن تيمية:" تنع أن يكون كل من الشيئ علة للآخر، لأن العلـة متقدمـة للمعلول فيلزم أن يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له فيلزم تقدمه عليه وتـأخره عنـه وذلك يلزم تقدمه على نفسه بدرجت وتأخره عن نفسه بدرجت ، ويستلزم كونـه علـة لنفسه ومعلولا لنفسه لأنه يكون علة علته ومعلول معلوله يعا"(٢).

يب ابن تيمية ر ه ا بأن كون الشيء علة للآخر يلزم منه تقـدم العلـة علـى ا علول، مثال العلم والعا ية فإنه يلزم تقدم العلم على العا ية والعا ية على العلم، وهذا تنع لأنه ب أن يتأخر العلم على نفسه درجت ع إذا قلنا إن العا ية علة إثبات العلم والعلم علة إثبات العا ية، فهاتان درجتان وهذا لا كن أبدا فتقدم الشيء على نفسه تنع، والأمر الثا أنه يكون علة لنفسه ومعلولا ا لأننا أثبتناه علة قولنا: العلم علة العا ية والعا يـة علة العلم، فأصبح العلم علة العلم والعلم معلول العلم، وهذا لا كن أيضا.

ويقول ـ ر ه ا : " وكذلك أحد ا علول ملازم للمعلول الآخر كالأبوة والبنوة ا متلازمان وليس وجود أحد ا علة للآخر بل كلا ا معلول علة أخرى وكذلك يـع ا تلازمات كالناطقية للإنسان وصفات الرب تعا كعلمه وقدرته متلازمة وليست إحدى

---

(١) الرد على ا نطقي (ص٣٧٩).

(٢) بيان تلبيس ا همية (٢|٣٩٢).

الصفت علة للأخرى والأدلة الدالة على الصانع ـ جل جلاله ـ وهي يـع لموقاتـه ملزومة لوجوده وليس فيها ـ والعياذ با ـ ما وز أن يقال أنه علة له "[١].

ب هنا ر ه ا أن صفات ا لازمة له لا أ ا علة لبعضها، ولا أن القدرة علة أنه قادر بل هي من الأمور ا تلازمة، وهذا هو خطأ الفلاسفة وا تكلم .

ويب ـ ر ه ا ـ السبب الرئيس أ م جعلوا الصفة علة كون الشيء موصوفا ا فقال: " زعموا أن الوسط الذه هو وسط خارجي"[٢]، قال: " فجعلـوا الوسـط الذه هو الوسط ا ارجي وا ارجي هو الذي ذكروه هنا وجعلوه معلولا للماهية، وأيضا فإ م فرقوا ب اللازم البـ واللازم غ البـ "[٣].

فهو يب أن السبب الرئيس أ م جعلوا ما الذهن هو ما ا ـارج، والوسـط الذه هو الوسط ا ارجي، لأن الذهن قد يتصور ما لا يوجد ا ارج ويفصل الـذهن ب اللازم وملزومه، ويفصل ب العلة ومعلو ا، وأما ا ارج فإنه لا وسـط فـالأمور متلازمة ولا كن أن يوجد هذا إلا بوجود هذا.

ويقول ـ ر ه ا : " لا نسلم أن ا وصوفات ما هو علة فاعلة بصفته أصلا بل هو ل لصفاته القائمة به، وا وصوف إن كان هو رب العا فلا فاعل لـصفاته كمـا لافاعل لذاته وإن كان لموقا، فالفاعل لذاته هو الفاعل لصفاته، أما كون ذاته علة فاعلـة لصفاته فهذا باطل قطعا.

و ا يب بطلانه أن الكلام صفاته اللازمة وتلك لا تفارقه ولا يتصور أن يكـون فاعلا إلا بعد وجودها فيمتنع كونه هو ا وجد ا ، وأما صفاته ا قومة فتلك عندهم هـي ا قومة لذاته ليست ذاته السابقة ا وهي كالعلة فجعلوا بعض صفاته اللازمة علـة لذاتـه وهي الصفات ا قومة وبعضها معلولة وهي اللازمة غ ا قومة والقسمان خطأ.

فليس صفات ا وصوف اللازمة ما هو علة للذات ولا معلول للذات، بـل هـي صفات قائمة بالذات وفاعل الذات فاعل صفا ا إن كان الذات من الذوات ا فعولة"[٤].

فهو يب ـ ر ه ا ـ أن ا وصوف ليس فاعلا لصفاته بل هو ل ا ، ويـب أن الصفات اللازمة لا تكون علة للذات أو معلولة ا .

---

(١) الرد على ا نطقيين (ص٤٠٤).

(٢) الرد على ا نطقيين (ص٤٠٢).

(٣) الرد على ا نطقيين (ص٤٠٥).

(٤) الرد على ا نطقيين (ص٤٠٦).

وكما وضح سابقا بأن السبب هذا القول ـ أي قول ا تكلم بأن الصفة علة ـ هو أ م جعلوا ما الذهن هو ما ا ارج وهو تنع.

ب الأمر الصحيح بقوله: " وصفات الرب تعا كعلمه وقدرته متلازمة وليست إحدى الصفتين علة للأخرى"[١].

أي أن الصفات ملازمة للذات لا توجد الذات إلا ا.

وقال: " ولا تنع أن يكون كل من الشيئين مقارنا للآخر. فقوله وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود مايشا ه إن أراد بالتوقف توقف العلل يث يكون كل منهما موجـودا مع الآخر فلم قال إن هذا تنع؟"[٢].

فهنا يب أن الصفة ملازمة ومقارنة للذات وليست علة.

نقد ا امع الثا : الشرط :

تكلم ابن تيمية ـ ر ه ا ـ على هذا ا امع كما تكلم على سابقه، وبـ أن السبب ا طأ فيه هو نفس ا طأ السابق وهو أ م جعلوا الوسط الذه ا تصور فيـه هو الوسط ا ارجي، وأن مايتصوره الذهن هو حقيقة ما ا ارج.

يقول ر ه ا : " لا نسلم افتقار شيء من اللوازم إ وسط نفس الأمر، بل يع اللوازم يلزم ا لزوم نفسه إن كان بعض ا لزومات شرطا البعض، كما أن العلم مشروط با ياة، والإرادة مشروطة بالعلم، فليس الشرط وسطا ملزوما للازم الثا كما ادعيته[٣].

بل الذات مستلزمة للجميع وم ققت قق ا ميع ولا يتحقق شيء منها إلا مـع الذات وبعضها لايتحقق إلا مع بعض، بل قد تكون متلازمة كصفات ا تعا لا يتحقـق شيء منها إلا مع الأخرى، فحياته لازمة لعلمه وقدرته ومشيئته وكذلك قدرته ملازمة لعلمه وحياته فهي كلها متلازمة، وهي أيضا لازمة للذات، والذات لازمة ا ، وليس شيء مـن الصفات هو وسطا للأخرى كما ادعيته من أن بعض اللوازم لازم للـذات وبعـضها لازم اللازم، وبعضها لازم لازم اللازم، بل يعها لازمة للذات وهي أيضا متلازمة.

فالصفات اللازمة للموصوف مطلقا سواء كان هو ا الق أو كـان ا لـزوم لموقـا كصفات الإنسان اللازمة كلها متلازمة... وإن كانت متلازمة وبعضها شـرطا بعـض امتنع أن يكون الشرط هو الوسط الذي به يثبت ا شروط كما ادعوه، لأن ذلك مستلزم أن

---

(١) الرد على ا نطقيين (ص٤٠٤).

(٢) بيان تلبيس ا همية (٣٩٢/١).

(٣) يقصد الرازي جعله الوسط الذه هو الوسط ا ارجي .

يكون كل صفة لازمة وسطا للأخرى وأن يكون ليس شيء من الصفات اللازمة يلزم بنفسه فيلزم ا مع ب النقيض ، فعلم أن كون إحدى الصفات شرطا الأخرى لا يقتضي كو ا وسطا الثبوت كما ادعوه، وإذا كان ا نازع نع انقسام اللوازم إ ما لا يلزم بنفسه وبوسط وبرهانك مبـ على أخذ هذا التقسيم مسلما كنت مصادرا على ا طلـوب مثبتـا للشيء بنفسه"[1].

ويشتمل كلامه ر ه ا على أمور :

١ ـ الصفات ليست وسطا لبعضها بل كل صفة لازمة للأخرى.

٢ ـ الذات مستلزمة للصفات ولا تتحقق إلا معها وكلها متلازمة ولا شيء منـها وسط للأخرى.

٣ ـ أنه مع قولنا إن الصفة هذه شرط للصفة هذه لا يعـ أن هذه وسط ذه بـل ا راد أ ا متلازمة لا تكون هذه إلا مع هذه.

٤ ـ على قو م بأن (الشرط وسط) فهذا ع ب نقيض خاصـة الـصفات اللازمة، لأن هذا القول يستلزم أن تكون كل صفة لازمة وسطا للأخرى، وأن تكون الصفة اللازمة لا تلزم بنفسها بل تاج إ وسط فكيف تكون لازمة و تاج إ وسط يوجـب لزومها فهي لا تلزم بنفسها بل بغ ها.

فعلم ا سبق أن سبب ا طأ أقوال الفرق ا خالفة أ م جعلوا الصفات ا تلازمـة وسطا لبعضها، والصحيح أن الصفات اللازمة وإن كان بعضها شرطا لبعض فلا يقتـضي ذلك أ ا وسط لبعضها، بل يدل ذلك على تلازمها وأ ا لا تنفك من بعضها البعض.

فابن تيمية ر ه ا يبـ أن كون وجود كل من الأمرين شرطا وجـود الآخـر يث لا يوجد إلا معه فهذا جائز ليس متنع، وضرب مثالا بـالأبوة والبنـوة فكلا ـا متلازمان، وكلا ا شرط الآخر، ولا يعـ أن أحد ا وسط للآخر.

نقد ا امع الثالث : ا د وا قيقة :

يبـ ابن تيمية ر ه ا كتبه أن غالب ضلال الفرق أبواب الاعتقاد يعود إ هذا ا امع، لأ م جعلوا معا للألفاظ هي حقيقة اللفظ وطردوا ذلك ا ع غائبا وشاهدا وهو غ موافق للغة العرب، ولا للعقل ولا للنص الشرعي.

---

(١) الرد على ا نطقيين (ص٤٠٧ ـ ٤٠٨).

والسبب يعود إ أ م نظروا نصوص الشرع ووجدوا أن ا أطلق على نفـسه أ اء وصفات توافق أ اء وصفات ا خلوق إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص فاضطروا ا استقر الفطر من مباينة ا الق للمخلوق معرفة حقيقة الصفة ا خلوق ونفيها عن ا ـ سبحانه وتعا ـ ا جعلهم ينفون الصفة الواجبة الثبوت لأ م جعلوا القدر ا شترك للصفة هو حقيقة صفة ا خلوق فنفوا الصفة عن ا ـ سبحانه وتعا .

يقول ابن تيمية ـ ر ه ا تعا : " إن مذهب عامة الناس بل عامة ا لائق مـن الصفاتية كالأشعرية والكرامية وغ هم أن الوجود ليس مقولا بالاشتراك اللفظـي[1] فقـط وكذلك سائر أ اء ا ا سمي ا وقد يكون لقه اسم كذلك مثل ا ي والعليم والقدير فإن هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط بل بالتواطؤ[2] وهي أيضا مـشككة[3] فـإن معانيها حق ا أو وهي حقيقة فيهما ومع ذلك فلا يقولون إن مايستحقه ا تعا من هذه الأ اء إذا ي ا مثل مايستحقه غ ه، ولا أنه وجوده وحياته وعلمه وقدرته اثلا لقه، ولا يقولون أيضا إن ا و لغ ه ا ارج وجودا غ حقيقتهم ا وجودة ا ارج، بل اللفظ يدل على قدر مشترك إذا أطلق وجرد عن ا صائص ال يز أحد ا"[4].

فهو يب أن أ اء ا وصفاته من باب ا تواطئ وا شكك لا أ ا من باب الاشتراك اللفظي، والسبب أنه ليس من باب الاشتراك اللفظي يتب بقول ابن تيمية ـ ر ه ا : "فإ م إذا جعلوا أ اء ا كا ي والعليم والقدير وا وجود و و ذلك مـشتركة اشـتراكا لفظيا يفهم منها شيء إذا ي ا ا إلا أن يعرف ما هو ذلك ا ع الذي يـدل عليـه إذا ي به ا لا سيما إذا كان ا ع ا فهوم منها عند الإطلاق ليس هو ا راد إذا ي ـ ا ا ... ومعلوم أن ا لاحدة يكفيهم هذا فإ م لا نعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالـشرع وإ ا نعون أن نفهم مع "[5]،القول بالاشتراك اللفظي يؤدي إ موافقة ا لاحدة والقرامطة.

---

(١) الاشتراك اللفظي : اللفظ الواحد الذي يطلق على أشياء تلفة با د وا قيقة اطلاقا متساويا كالع تطلق على آلة البصر والينبوع وا اسوس . انظرمعيار العلم (ص٥٤ ـ ٥٥) ، ا عجم الفلسفي (٣٧٦/٢).

(٢) ا تواطئ : يدل على أعيان متعددة ع واحد مشترك بينهما كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو . انظر معيار العلم (ص٥٥) ، ا عجم الفلسفي (٣٣٤/٢) ، التعريفات (ص١٤٠).

(٣) ا شكك هو مايدل على أشياء لأمر عام مشترك بـ أفرادها لا على السواء بل على التفاوت . ا عجم (٣٧٨/٢) ، ا بـ للآمدي (ص٧١).

(٤) بيان تلبيس ا همية (٣٧٨/٢).

(٥) منهاج السنة (٣٢٦/٢).

فأ اء ا وصفاته ا معا تعرف من اللغة، ولكن ا ع يؤخذ بعد ر يـده مـن الإضافة والتخصيص با خلوق، فهناك مع عام معروف وهو ا تواطئ والذي يعرف مـن اللغة، ولكن عند إنـزا ا على ا ـ سبحانه وتعا ـ فهي من ا شككة لأ ا حق ا أو وهو أحق ا.

ويب ابن تيمية ـ ر ه ا ـ الفرق ب ا تواطئ وا شكك بقوله: "ولاريـب أن ا عا الكلية قد تكون متفاضلة مواردها بل أكثرها كذلك و صيص هذا القسم بلفـظ ا شكك أمر اصطلاحي، و ذا كان من الناس من قال: هو نوع من ا تـواطئ لأن واضـع اللغة يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت ا اصل لأحد ا بل بإزاء القدر ا شترك... وبا ملة فالنـزاع هذا لفظي فا تواطئة العامة تتناول ا شككة وأما ا تواطئة الا تتساوى معانيها فهي قسيم ا شككة وإذا جعلت ا تواطئة نوع متواطئا عاما وخاصا كما جعـل الإ ـان نوع عاما وخاصا زال اللبس"(1)، فهنا يب ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ بأن ا تواطئ له معنيان :

١ ـ مع عام : يدخل فيه ا شكك وهو القدر ا ـشترك ا ـرد مـن الإضـافة والتخصيص.

٢ ـ مع خاص : وهو ا تواطئ على حقيقة تتساوى الإضافة والتخصيص فهي قـسم آخر مقابل للمشكك، فا شكك لا يتساوى بل يتفاضل.

وعلى كل حال يريد ابن تيمية ـ ر ه ا ـ أن يب أن ا د وا قيقـة تكـون معرفتها من اللغة العربية وتؤخذ من ا عا العامة الا تنـزل على ا خلوق أي ع أن لا تؤخذ حقيقة الصفة ا اصة با خلوق، ولكن الذي يؤخذ ا ع العام ا رد من الإضـافة والتخصيص.

ولبيان خطئهم هذا ا امع اذكر فقط حقيقة ا سم والتركيب عنـدهم والـ لأجلها ردوا يع صفات ا أو بعضها.

" فهم جعلوا ا سم هو ا ركب من ا وهر الفرد، وهذا كما تقولـه ا تكلمـة أو ا سم هو ا ركب من ا ادة والصورة كما تقوله الفلاسفة، أو ا وجود أو القائم بنفـسه أو ما كن أن يشار إليه"(2).

- - - - - - - - - - - - - - - - -

(١) منهاج السنة (٥٨٦/٣).

(٢) منهاج السنة (٢١٤/٢).

هذا معـ ا سم عندهم أو حقيقته أو حده، وحدهم للجسم فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل فلا كن رده لة أو قبوله لة، بل لا بد من التفصيل، وهو الف ا هو معـروف لغة العرب، فا سم هو البدن وا سد[1]، وهذا ينفى عن ا . وأما قو م الذي عرفوا به ا سم لا كن رده كله و لا قبوله كله فوجب ترك الباطل وأخذ ا ق، فتعريف ا سم بأنه ا ركب من ا ادة والصورة أو من ا واهر فهذا باطل، وأما أنه القائم بنفسه فهذا حق[2].

فعندما حدوا ا سم ا لا يوجد لغة العرب نفوا عن ا ما هو واجب له فوقعوا الضلال. ونكتفي ذا لأننا ستتكلم عن شبهتهم هذه باب الصفات، ولكـن الـذي يهمنا هنا أ م التزموا لأجل هذا ا امع معا باطلة وردوا ا ق لعدم أخذهم ا ع من لغة العرب.

وكذلك التركيب: "ما كان مفترقا فركبه غ ه وقيل: ا ركب ماله ابعاض تلفـة كأعضاء الإنسان وإن خلق ذلك تمعا، وقد يقال: ا ركب مايقبل التفريق والانفصال، وقد يقال: ا ركب ما يعلم منه شيء دون شيء كما يعلم كونه قادرا قبل أن يعلم كونه يعـا بصـ ا"[3].

و اللغة معـ التركيب أو ا ركب هو ماركبه غ ه.

فالقول هذا كالقول ا سم، فإن ا د الذي حدوه للمركب جعلهم ينفون عن ا ما يستحقه، فا ع الأخـ حق لا كن رده، وأما الباقي فمردود ولا يقبل فالصحيح أنه لا يرفض ولا يقبل أي مصطلح حـ يوضح معناه ولا يتكلم به كما هو معروف من لغـة العرب لأ م يذكرون اللفظ ما ليس منه.

نقد ا امع الرابع : جامع الدليل :

النقد الذي وجه إ جوامع ا تكلمـ السابقة يندرج ته هذا ا امع أيضا، فهم قد جعلوا الأمور الفطرية نظرية، فجعلوا هذه ا وامع أوساطا يستدل ا للحكم على الغائـب والشاهد.

ويبـ ابن تيمية ر ه ا لل بقوله: " فالدليل باتفاق العقلاء أعم من العلة، بـل كل ملزوم يستلزم غ ه كن الاستدلال به عليه مطلقا ولا يفرق هذا بـ لازم ولازم

---

(١) ا عجم قاييس اللغة .

(٢) منهاج السنة (٢١٤/٣).

(٣) الصفدية (١٠٥/١ـ١٠٦) ، وانظر درء تعارض العقل والنقل (١٤٥/٥ـ١٤٦).

ولا يقال من اللوازم ما يلزم بوسط فلا كن العلم به إلا بعد ذلك الوسط، بل كن الاستدلال به عليه كما كن الاستدلال بكل ملزوم على لازمه، فإن شرط ذلك العلم با لمزوم م علم أن هذا لازم، ذا استدل با لمزوم على اللازم"[1].

ويشتمل كلامه على أمور :

١ ـ نفي الوسط الأمور ا تلازمة.

٢ ـ إذا ثبت لزوم شيء لشيء فيمكن الاستدلال باللازم على ا لمزوم وبا لمزوم على اللازم.

٣ ـ أن الدليل والدلالة أعم من العلة.

ويقول ر ه ا : "ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إ ما لزومه بين للإنسان و إ ما ليس هو بينا، بل يفتقر ملزومه إ دليل وكونه بينا للإنسان وغ ب ليس هو صفة الشيء نفسه وإ ا هو إخبار عن علم الإنسان به وتنبيهه له فهو إخبار عن الوجود الذه لا ا ارجي، فما كان بينا للإنسان معلوما له موجودا ذهنه تج فيه إ دليل وما يكن كذلك احتاج فيه إ دليل... فإن هذا الفرق لا يعود إ صفة لازمة للقضية كما ادعاه من أن اللازم الب ماثبت للموصوف بلا وسط نفس الأمر واللازم غ الب ماكان ثبوته بوسط نفس الأمر، بل يع اللوازم للموصوف ليس بينها وب ا وصوف وسط أصلا نفس الأمر. وإن احتاج الإنسان علمه بثبو ا إ دليل فليس كل ما لا يعلم لزومه للموصوف إلا بدليل لا يكون ثبوته إلا بوسط كما تقدم بيانه، فإن ا علول لازم لعلته ا عينة لا كن لف ا علول عن علته التامة ال دخل فيها وجود الشروط وانتفاء ا وانع، ومع هذا فقد لا يعلم ثبوت ا علول إلا بوسط؛ بأن يستدل علول آخر على العلة بالعلة على ا علول كما يستدل بالرائحة ال التراب على أنه م سكر ويستدل با سكر على التحر ..."[2].

وكلامه ر ه ا يشتمل على أمور :

١ ـ أن الصفات اللازمة لا تاج إ وسط بل هي لازمة لبعضها سواء علم الإنسان أم يعلم.

---

(١) الرد على ا نطقيين (ص٤٠١).

(٢) الرد على ا نطقيين (ص٣٩٩ ـ ٤٠١).

٢ ـ اللازم البـ وغ البـ من عمل الإنسان لا من حقيقة الصفة، فالبيان وعدمـه نسـ فلا ينسب إ الصفة.

٣ ـ اختلاف الناس الاستدلال، فالبعض يستدل بالعلة على ا علـول، والـبعض الاخر يستدل با علول على العلة فلا ضابط للزوم البـ وغ البـ .

فيتضح ا سبق أن ا وامع الـ جعلها ا تكلمون لقياس الغائب على الشاهد لا تؤخذ بل هي مردودة عليهم، بل هذه ا وامع وتسميتها كان سببا من أسباب تسلط ا لاحدة عليهم، ولأجل ذلك لا يأخذ أهل السنة ا.

فمثلا قو م امع العلة جعل ا لاحدة يستدلون على قدم العا بأن العلـة مقارنـة للمعلول فهي ملازمة له زمانا، وذلك لأ م جعلوا الصفات عللا فتسلط هؤلاء عليهم.

وكذلك جامع ا د وا قيقة وجامع الشرط جعلهم يشترطون ثبوت الـصفات الـ أثبتها ا تكلمة شروطًا لثبو ا للمخلوق، وكذلك جامع الدليل الذي من خلاله استدلوا للصفات الـ أثبتوها بصفات ا خلوق الـ لا يثبتو ا إلابوسط.

ا طلب الثا : ضوابط قياس الغائب على الشاهد عند أهل السنة وا ماعة

ا قصود هذا ا طلب ذكرضوابط قياس الغائب على الشاهد الأمور العقديـة وليس على إطلاقه، فأهل السنة وا ماعة عندما نظروا ذا القياس وجدوه ضرورة عقلية لا كن الانفكاك منه، ولكن ما يكون العقل منه ما هو حق ومنه ما هو باطل، ومنـه مـا يصح على أمور متماثلة لتماثل خصائصها، ومنه مايصح علىامور تلفة لتشابه بينها مـن وجه دون آخر، فلا بد من التمييز بـ ما يكون حقا وما يكون باطلا حق ا والأمـور الغيبية.

فأهل السنة التزموا ذا القياس ضوابط حـ لا يقع الضلال العقيدة، فهذا القيـاس تتكون من خلاله قضايا كلية من الأمور ا شاهدة وا علومة، وهذه القـضايا تـستخدم اطلاق ا كم على ا شابه ذه الأمور، وإن كان من وجه دون آخر، ولتمييز ما يصح مـن هذه الوجوه اطلاقه على ا لا بد من ضوابط نع من توهم ا ماثلة من كل وجه.

ولقلة الكلام حول هذا القياس عند أهل السنة وا ماعة والتعرض له كما تعرض له ا تكلمون وعدم إفراد أهل السنة وا ماعة ذا القياس فصلا أو كتابا أو مبحثا يذكرون من خلاله ضوابط وقواعد لقياس الغائب على الشاهد، فاجتهدت من خلال النظر نصوصهم وكتبهم عند استخدامهم ذا القياس بصوره ا ستخدمة عندهم فوجد م يـسـ ون وفـق ضوابط معينة أوجزها ا يأ :

(١) إثبات ماأثبته ا عز وجل ورسوله صلى ا عليه وسلم الأحاديث الصحيحة.
(٢) الالتزام بلغة العرب ومنطقهم.
(٣) الالتزام بقياس الأو ودليل الآيات دون الصور الأخرى من القياس.
(٤) عدم الفة ماثبت الكتاب والسنة الأمور ال يرد ا نص.
(٥) تقريرهم بأن التشابه صل ا عا الكلية دون ا قائق.

الضابط الأول :

إثبات ماأثبته ا ـ عز وجل ـ وأثبته رسـوله صـلى ا عليـه وسـلم الأحاديث الصحيحة :

فأصل الدين هو الإ ان بالغيب ا لا كن للعقل البـشري أن يـصل إليـه دون النصوص الشرعية الدالة عليه.

فصفات ا ـ سبحانه وتعا ـ وأ اؤه وا لائكة وا نة والنار وأهـوال ا ـشر وغ ها من ا غيبات لا كن معرفتها استقلالا وتفصيلا، ولكن كن الوصول إ بعض ذلك لة، وأما ا عرفة التفصيلية فتكون سب دلالات النصوص،وليس بالعقل وحده فانه قد يعرف بعضها و طئ بعضها بل أكثرها.

ولأجل ذلك أرسل ا ـ سبحانه وتعا ـ رسله للناس ليبينوا م مـا جهلـوا ويعلموهم دينهم الذي يراد منهم و صلوا من خلاله على ا زاء الأو .

وا ـ كما ذكر سابقا ـ مصدر من مصادر العلم ب الأخذ به إذا كان ا خ صادقا، أو ا صادقا ذاته، فالإنسان من خلال تسليمه ذا ا تزداد معارفه ويستفيد منها حياته وعمارة الأرض.

فالإ ان بالغيب ضرورة كل الات ا ياة، وأقوى مثال ذلك العلوم الطبيعية والتطور ا ائل فيها إ ا نتج من خلال هذه القضية، فمثلا: " الإلكترون مع أنـه لا كـن رؤيته إلا أن له آثارا نشاهدها صورة ارب قابلة للتكرار والإعادة ولا كن تفسير تلك التجارب إلا بأن نسلم بأن هناك نظاما إلكترونيا، فالإلكترون ذاته فرض إلا أنه يـستند إ ربة غ مباشرة ولذلك يسلم العلم بوجوده"[(١)].

فالذرات والإلكترونات والعناصر وخصائص ا واد ومكونا ا كل هذه غيب علـى عموم الناس، بل حـ العلماء يروا كث ا من هذه الأشياء ولكن حكموا بآثارها. فلو أن

---

(١) الدين مواجهة العلم (ص١٢).

الإنسان يأخذ ذه العلوم ن سبقه لِقَاته علم كث .

وكذلك اللغات والأنساب والأقوال ا نسوبة للأئمة لو يسلم الإنسان ا لبقـي جاهلا.

فا مصدر مهم من مصادر ا عرفة للإنسان، فمثلاً الغيب ا ض لا كن التوصل إليه من خلال العقل ولكن من خلال الوحي الذي نـزل على أنبياء ا ، وهـذا الغيـب يذكربألفاظ معلومة ا عا من اللغة ال نـزل ا الوحي، ولكن الوحي لا يطلـب مـن الإنسان معرفة كيفيات الغيب ولكن ا طلوب هو إثبات وجوده من خلال ا عا ا علومـة من اللغة وال يعقل معانيها مع إدراكه للتفاوت ب الغائب والشاهد.

فا ـ عز وجل ـ أخ عن أ ائه وصفاته وأفعاله ب أنه ليس مثله شـيء مـن خلقه لئلا يعتقد ان تلك الأ اء والصفات والأفعال مثل ما يعرفه حق ا خلوق. فالغيب ا ض لا كن معرفته الا من خلال نصوص الوحي لأن الإنسان لا كنه معرفة ذلـك إلا وهو لا يقع ت مدارك ا س.

فإن الإنسان إذا علم أنه لا أصدق من ا قيلا ولاأحسن حديثا، " وأن مدا رسول ا بالعقل والنقل وال اه اليقينية وجد عقله ماينازعه خ ه كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النـزاع إ من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم با وأ ائه وصفاته واليوم الآخر منه، وأن التفـاوت الـذي بينهما العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي ب العامة وأهل العلم بالطب، فإذاكان عقله يوجب عليه أن ينقاد لطبيب يهودي فيما أخ ه به من مقدرات مـن الأغذيـة والأشـربة والأضمدة وا سهلات واستعما ا على وجه صوص مع ما ذلك من الكلفة والأ لظنـه أنه أعلم منه وأنه إذا صدقه أقرب صول الشفاء مع علمه أن الطبيب طـئ كـث ا، وأن كث ا من الناس لا يشفى ا يصفه الطبيب، بل يكون استعماله ا يصفه سببا له لاكه، ومع هذا يقبل قوله ويقلده وإن كان ظنه واجتهاده الف وصفه، فكيف حال ا لق مع الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ؟! والرسل صادقون مصدقون لا وز أن يكون خ هم على خلاف ماأخ وا به قط"[(١)].

---

(١) الكواشف ا لية، للسلمان (ص٢٦).

يقول ابن تيمية ر ه ا : " فالواجب أن ينظر هذا الباب فما أثبته ا ورسـوله أثبتناه ومانفاه ا ورسوله نفيناه، والألفاظ ال ورد ا النص يعتصم ا الإثبات والنفي فنثبت ماأثبتته النصوص من الألفاظ وا عا وننفي مانفته النصوص من الألفاظ وا عا "[١].

فيجب الالتزام ا أثبته ا ورسوله ونفي مانفاه ا ورسوله، لأن الكلام هذا الغيب ا ض الذي لا يعلمه إلا ا بتخرصات وظنون إ ا هو قول على ا بغـ علـم، وا ـ سبحانه وتعا ـ حذر من ذلك، يقول ا تعا : ﴿قُلْ إنما حرم ربي الْفَواحِش ما ظَهر مِنها وما بطَن والإِثْم والْبغي بِغيرِ الْحق وأَنْ تشرِكُوا بِاللهِ ما لَم ينـزلْ بِـهِ سـلْطَانا وأَنْ تقُولُوا علَى اللهِ ما لا تعلَمونَ﴾[الأعراف،٣٣].

ويقول تعا : ﴿ولا تقْف ما لَيس لَك بِهِ عِلْم إِن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أولِئك كَانَ عنه مسئُولا﴾[الإسراء،٣٦].

فالآية الأو رتبت الذنوب فبدأت بالأصغر وانتهت بالأك وأك الـذنوب هـو القول على ا بلا علم.

فإذن الذي يلزم كل مسلم هذا الباب التقيد بالنصوص الشرعية وإثبات ماأثبتتـه ونفي مانفته دون التعرض ا تتعرض له ، ع أن النصوص الشرعية نـصوص مفهومـة معلومة من اللغة العربية وليست النصوص الشرعية هذا الباب من قبيل ا بهمات الـ لا تعرف، بل هي معروفة ا عا هولة الكيفيات، فا ع ا ذكور معلوم ولكن حقيقة ا عـ وكيفيته ذلك الغيب لا نعلمه و نطالب عرفته، يقول الإمام مالك ر ه ا : " الاستواء معلوم، والكيف هول، والإ ان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعـة"[١]. فالاسـتواء معلوم من لغة العرب، وكيفيته هولة لا نعلمها، والسؤال عن كيف هو بدعة يقل بـه أحد من صحابة مد صلى ا عليه وسلم.

ويقول ابن تيمية ـ ر ه ا : " إن أصول الدين ا ق الذي أنـزل ا به كتابه وأرسل به رسوله وهي الأدلة وال اه والآيات الدالة على ذلك قد بينها الرسول أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إ الأدلة العقلية وال اه اليقينية ال ا يعلمون ا طالب الإ يـة و ـا يعلمون إثبات ربوبية ا ووحدانيته وصفاته وصدق رسوله وا عاد وغ ذلك ا تاج إ معرفته بالأدلة العقلية... وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما القرآن من الدلائل العقلية

---

(١) منهاج السنة (٣٤٩/١).

(٢) التدمرية (ص ٤٣).

وال اهـ اليقينية صاروا إذا صنفوا أصول الدين أحزابا.

حزب يقدمون كتبهم الكلام النظر والدليل والعلم وأن النظر يوجب العلـم وأنه واجب ويتكلمون جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بالكلام، قد اختلط فيـه ا ق بالباطل، إذا صاروا إ ما هو الأصل والدليل للدين استدلوا دوث الأعراض على حدوث الأجسام وهو دليل مبتدع الشرع وباطل العقل.

وا زب الثا عرفوا أن هذا الكلام مبتدع وهو مستلزم الفة الكتاب والسنة وعنه ينشأ القول بأن القرآن لوق وأن ا لا يرى الآخرة وليس فوق العرش و و ذلك مـن بدع ا همية فصنفوا كتبا قدموا فيها مايدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والـسنة مـن القرآن وا ديث وكلام السلف وذكروا أشياء صحيحة ولكنهم قد لطون الآثار الصحيحة بضعيفها، وقد يستدلون ا لا يدل على ا طلوب وأيضا فهم إ ا يستدلون بالقرآن من جهة أخباره لا من جهة دلالته فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبيـة والوحدانيـة والنبوة وا عاد وأنه قد بـ الأدلة العقلية الدالة على ذلك و ذا وا كتبهم أصـول الـسنة والشريعة و و ذلك وجعلوا الإ ان بالرسول قد استقر فلا تاج أن تـبـ الأدلـة الدالـة عليها... والطائفتان يلحقهما ا لام لكو ما أعرضتا عن الأصول الـ بينها ا بكتابه فإ ـا أصول الدين وأدلته وآياته"[1].

ويشتمل كلامه ر ه ا على أمور هي :

١ ـ أن دين ا ـ سبحانه وتعا ـ كمل، وأن ا ـ سبحانه وتعا ـ أكملـه، وأن الن صلى ا عليه وسلم بينه أحسن بيان، وأنه ما يأت به مد صلى ا عليه وسلم فليس هو من الدين.

٢ ـ بـ ر ه ا أن مسائل الدين وردت ا نصوص شرعية تتضمن أدلة عقليـة، ولكن بعض مسائل الدين قد يصل إليها العقل استقلالا، وهذا النوع أيضا لا بد أن يرد الوحي مايدل عليه، ولا بدمن تبيـ هذه الأدلة العقلية الواردة بالشرع لأن ا أوردها ذه الصورة ولتعلم أ ا ليست أخبارا ضة.

ومن مسائل الدين ما لا كن للعقل الوصول إليها لوحده ولكن تعلم بدلالة الوحي لأ ا من الغيب ا ض ولكن مع ذلك كن الاستدلال عليها بعد معرفتها، وهذا كـ ثـ شرع ا .

- - - - - - - - - - - - - -

(١) موع الفتاوى (١٥٩/١٩ ـ ١٦٢).

٣ ـ انقسام الناس أمام النصوص الشرعية إ قسم : إما تارك ا أو آخذ ا دون الأدلة العقلية، وكلا الفريق اخطأ امور عدة فيما يلي بيا ا:

القسم الأول : أهل الكلام التاركون للاستدلال بنصوص الشرع والاعتماد على قواعدهم الأدلة على ا سائل العقدية وأدلتهم ذلك أدلة عقلية ـ كما يزعمون ـ اختلط فيهـا ا ق بالباطل، وأدلتهم تشتمل على ضلالت :

ـ ابتداع الشرع.

ـ بطلان العقل.

القسم الثا : أخذوا بنصوص الوحي لعلمهم بضلال السابق ولكنهم وقعـوا أخطاء فادحة نسبت لأهل السنة وهم منها بريئون ا جرأ الفلاسفة وا تكلم على أهـل السنة منها:

(أ) استدلا م بالنصوص الشرعية من قرآن وحـديث وآثـار ولكنـهم يـزوا الأحاديث والآثار ب ما هو ضعيف وما هو صحيح فيثبتون الصفات الـ وردت ويستدلون عليها بالأحاديث والآثار الضعيفة الـ يردها أهل السنة أساسا، ولـيس ا دف هنا تتبع هذه الأحاديث.

(ب) أ م جعلوا نصوص الشريعة أخبارا لا تصلح للاستدلال بدلالتها العقلية على مسائل الدين من ربوبية ووحدانية ونبوة ومعاد.

(ج) أ م جعلوا مسائل الدين مسلما ا فلا تاج إ أدلة سوى النصوص الشرعية كخـ ض دون ذكر وجه الدلالة من هذه النصوص، وهذا غ صحيح لأ ا لو كانت من الأمور ا سلمة ا أتى ا ا بصورة دليل عقلي، وأيضا الإنسان عندما يصرف هذا الدليل العقلـي أو وجه دلالة النصوص على ا سألة يكون ذلك أ معرفة وأقوى تصديقا.

فيتضح ا سبق أن الواجب التقيد بالنصوص الشرعية وبيان دلالتها علـى ا ـسائل الاعتقادية وبيان اتفاق الأدلة العقلية والنقلية على أصول الاعتقاد.

الضابط الثا : الالتزام بلغة العرب ومنطقهم :

مايرسل ا ـ سبحانه وتعا ـ من رسول إلا بلسان قومه ليب م مايريـد ا منهم وما ب عليهم عمله أو معرفته.

فكل قوم يتكلمون بلغة يتفا ون بينهم ا ويتنـاقلون ا علومـات مـن خلا ـا ويوضحون مايريدون و ون ا يبطنون، وبا قابل يفهم كل واحد منهم مايقال لـه مـن خلال هذه اللغة، فاللغة هى الوسيلة إ إيصال العلم ومعا ا طاب ليميز ا ق من الباطل.

وكل لغة من اللغات ا خصائصها ال يزها عن اللغة الأخرى فلا تنـزل قواعد لغة على لغة، ولا أساليبها على أساليبها.

فاللغة العربية هي أشرف اللغات وهي ال نـزل ا القرآن الكر من عنـد ا ـ عز وجل ـ على نبيه مد ـ صلى ا عليه وسلم ـ الذي بلغة للعرب بلغتهم ففهمـوا ا طاب وآمنوا به وعرفوا حقيقته،فهي" أشرف اللغات ا امعة لأكمل مراتب البيان ا بينة ا تتصوره الأذهان بأوجهِ لفظ وأكمل تعريف"[١].

ويقول ر ه ا : " وا اجة إ ا تدعو إ تعلم اللغة العربية لأن ا عا فطرية عقلية لا تاج إ اصطلاح خاص لاف اللغة ا تقدمة ال تاج إليها معرفة ما ب معرفتـه من ا عا فإنه لا بد فيها من التعلم و ذا كان تعلم العربية ال يتوقف فهم القرآن وا ديث عليها فرضا على الكفاية لاف ا نطق"[٢] .

فا عا فطرية عقلية لا تاج فيها إ منطق اليونان، وإ ا تاج إ لغة ـرج هـذه ا عا الفطرية وتبينها غاية البيان وتأخذ من ا عا ما يناسبها وتدع ما لا يناسبها، وبين أن اللغة العربية ب تعلمها لأ ا لغة القرآن و ا يعرف وتعرف السنة النبوية.

ويتضمن الكلام هذا الضابط ثلاثة امور هي :

أ ـ اللغة العربية كلها حقيقة لا از فيها.

ب ـ هل ظاهر النص مراد؟.

ج ـ ا وقف من الألفاظ ا ملة.

وفيما يلي بيان كل أمر على حدة :

---

(١) الرد على ا نطقي (ص١٧٨).

(٢) الرد على ا نطقي (ص١٧٨).

(أ) ا قيقة والماز :

وسيكون الكلام هنا بإ از عن هذه ا سألة وأما التفصيل ذلـك فـ سيكون الفصل الرابع ـ إن شاء ا .

ا لاف ا قيقة وا از مشهور، وأشهر الأقوال فيه ثلاثة :

١ ـ قيل بوجوده اللغة والقرآن، وهو قول كث من ا تأخرين.

٢ ـ وقيل بوجوده اللغة دون القرآن، وهذا قول داود الظاهري وابنه مد وابن حامد وأ ا سن ا زري وأ الفضل التيمي و مد بن خويزمنداد ومنـذر بـن سـعيد البلوطي وغ هم.

٣ ـ وقيل بعدم وجوده اللغة والقرآن،وهو قول أ إسحاق الإسفرايي وغ ه[1].

والقول الأخ هو الذي ارتضاه شيخ الإسلام ابن تيمية ر ـه ا وذلـك لأمـور :

ـ أن التقسيم إ حقيقة و از لا حقيقة له إذ ليس ن فرق بينهما فرق معقـول كـن التمييز به بـ النوع والتعريفات ال ذكروها لكل منهما غ دقيقة[2].

ـ أن التقسيم حادث كلام ا تأخرين بعد القرون الثلاثة يتكلم به أحد من الـصحابة ولا التابع ولا الأئمة ا شهورين، وأن الغالب أن هذا حادث من جهة ا عتزلة و وهم من ا تكلم [3].

ـ ا هذا التقسيم من مفاسد،وال يبينها ر ه ا بقوله: " جعل عامة القرآن ازا كما صنف بعضهم ازات القراءات وكما يكثرون من تسمية القرآن ازا، وذلك يفهم ويوهم ا عا الفاسدة، هذا إذا كان ما ذكروه من ا عا صحيحا فكيف وأكثر هـؤلاء علـون ماليس جاز ازا وينفون ما أثبته ا من ا عا الثابتة ويلحدون أ اء ا وآياته كمـا وجد ذلك للمتوسع ا از من ا لاحدة أهل البدع"[4].

ويقول عليه ـ ر ة ا : " اذا كان ال اع لفظيا وهذا التفريق اصطلاح حـادث يتكلم به العرب ولا أمة من الأمم ولا الصحابة والتابعون ولا السلف: كان ا تكلم بالألفاظ

---

(١) انظر : الإ ان (ص٨٥).

(٢) انظر : الإ ان (ص٩٢).

(٣) انظر : الإ ان (ص٨٣ ـ ٨٤).

(٤) ا قيقة وا از، ضمن الفتاوى (٤٥٨/٢٠).

ا وجودة الـ تكلموا ا ونـزل ا القرآن أو من التكلم باصطلاح حادث لو يكن فيه مفسدة وإذا كان فيه مفاسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولا، فكيـف إذا كان الفرق غـ معقول وفيه مفاسد شرعية وهو إحداث اللغة كان باطلا عقلا وشـرعا ولغة، أما العقل فإنه لا ييز فيه هذا عن هذا، وإما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الـشرع إزالتها، وإما اللغة فلأن تغـ الأوضاع اللغوية غـ مصلحة راجحة بل مع وجود ا فسدة.

فإن قيل: وما ا فاسد؟ قيل: من ا فاسد أن لفظ ا از ا قابل للحقيقة سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال يفهم ويوهم نقص درجة ا از عن درجة ا قيقة لا سيما من علامات ا از صحة إطلاق نفيه، فإذاقال القائل: إن ا تعا لـيس بـرحيم ولابر ن لاحقيقة بل از إ غ ذلك ا يطلقونه على كثـ من أ ائه وصفاته، وقـال: لا إله إلا ا از لا حقيقة كما ذكر هذا الآمدي من العموم ا خصوص از... ومعلوم أن هذا الكلام من أعظم ا نكرات الشرع وقائله يستتاب فإن تاب وإلا قتل أقرب منه إ أن عل من علماء ا سلم "[1].

فهو يبـ ر ه ا أن هذا الاصطلاح فيه مفاسد اللغة والعقل والشرع، ففي اللغـة تغيـ لأوضاعها ا علها لا تفهم إلا وفق مرادهم فتصبح لغة خاصة.

وأما ا فاسد العقل فإن العقل لا يز ـ على تفريقهم ـ بـ ا قيقـة وا ـاز فلا يستقر علم فيه، وأما ا فاسد الشرع فنفيهم ا ثبت الكتاب والسنة ذه الدعوى، بل قد توصل إ الكفر ا ستحل لدم صاحبه.

فيجب الالتزام بأن اللغة العربية يع عبارا ا على ا قيقة لا كن نفيها، ولكـن كن نفي ا الوارد لا نفي ا ع مع صحة ا إن اللغة تتنوع فيها الأساليب والسياق أو ا وقف يدل على مراد ا تكلم.

---

(١) ا قيقة وا از ،ضمن الفتاوى (٢٠/٤٥٤ـ ٤٥٦).

(ب) الأخذ بظاهر النص :

من قال با از يرى أن كث ا من النصوص لا كن الأخذ بظاهر اللفظ فيها فلا بـد من تأويل النص لأنه لا كن له على ا قيقة فيحمل على ا ع ا ازي.

والصحيح أن اللغة العربية لغة تعب ية يؤخذ ا ع من النص كاملا ولا يعتمد علـى الألفاظ ا فردة فلا كن إيصال ا علومة عن طريق اللفظ ا فرد، بل لا بد من لة يفهم فيها ا راد.

يقول ابن تيمية ر ه ا : " وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص ا تنـازع معناها من جنس ظاهر النصوص ا تفق على معناها والظاهر هو ا راد ا ميع، فـإن ا تعا ا أخ أنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة ا سلم على أن هذا على ظاهره وأن ظاهر ذلك مراد، كان من ا علوم أ م يريدوا ذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا... فكذلك إذا قالوا قولـه تعـا : ﴿ بـهم و بونه﴾[ا ائدة،٥٤]، ﴿رضي ا عنهم ورضواعنه﴾[ا ائدة،١١٩]، وقوله : ﴿ استوى علـى العرش﴾[الأعـراف،٥٤]، أنه على ظاهره يقتض ذلك أن يكون ظاهره اسـتواء كاسـتواء ا خلوق، ولاحبا كحبه، ولارضا كرضاه.

فإذا كان ا ستمع يظن ظاهر الصفات اثل صفات ا خلوق لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادا، وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو مايليق با الق و تص به يكن لـه نفي هذا الظاهر... وبيان هذا أن صفاتنا منها ماهي أعيان وأجسام وهي أبعاض لنا كالوجه واليد، ومنها ماهي معان وأعراض وهي قائمة بنا كالسمع والبصر والكلام والقدرة.

إن من ا علوم أن الرب ا وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، يقل ا ـسلمون إن ظاهر هذا غ مراد لأن مفهوم ذلك حقه مثل مفهومه حقنا... فإذاكانـت نفـسه ا قدسة ليست مثل ذوات ا خلوق فصفاته كذلك ليست مثل صفات ا خلوق ، ونـسبة صفة ا خلوق إليه كنسبة صفة ا الق إليه، وليس ا نسوب كا نسوب ولا ا نـسوب إليـه كا نسوب إليه كما قال الن صلى ا عليه وسلم : (ترون ربكم كما تـرون الـشمس والقمر) [(١)] فشبه الرؤية بالرؤية لا ا رئي با رئي"[(٢)].

---

(١) سبق ر ه .

(٢) انظر : التدمرية (ص٧٦ ـ ٧٨).

وكلامه يشتمل على أمور :

١ ـ أن ظاهر النصوص مراد وأنه لا ينكر بل ب إبقاؤه وذلك من خلال ا ع الكلي ا شترك دون أخذ حقيقة ا ع ا خلوق، لأن الإنسان إذا توهم أن الظـاهر هـو حقيقة ا ع ا خلوق ب أن لا يكون الظاهر مرادا عنده.

٢ ـ مع إثبات أن الظاهر مراد ولكن لا يقال بالتماثل.

٣ ـ أن رد الظاهر دليل على أن الظاهر عنده التمثيل فاضطر إ رده.

٤ ـ أن الصفة سب ا وصوف فكل صفة تناسب ا وصـوف ـا وإن اثلـت أ اؤها فصفة ا خلوق تناسبه وصفة ا الق تناسبه لاختلاف ذات ا الق عن ا خلوق.

٥ ـ استدل ديث الرؤية وأن التشبيه ا اصل الرؤية ليس ا رئي ح يدفعون الظاهر ويردونه.

يب ر ه ا موطن ا طأ فيمن رد الظاهر وكيفية تعاملهم مع النصوص.

يقول عليه ـ ر ة ا : " والذين علون ظاهرها ذلك[1] يغلطون من وجهـ ، تارة علون ا ع الفاسد ظاهر اللفظ ح علوه تاجا إ تأويل الف الظاهر ولا يكون كذلك. وتارة يردون ا ع ا ق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل.

فالأول كماقالوا قولـه ـ صـلى ا عليـه وسـلم: (عبـدي جعـت فلـم تطعم ...)ا ديث[2] و الأثر الأول: (ا جر الأسود ا الأرض...)[3]، وقوله : (قلوب العباد بـ اصبع من أصابع الر ن)[4]... أما ا ديث الواحـد فقولـه: (ا جـر الأسود ا الأرض فمن صافحه وقبله فكأ ا صافح ا وقبل ينـه)صـريح أن ا جر الأسود ليس هو صفة ا ولا هو نفس ينه لأنه قال (ـ ا الأرض) وقـال: (فمن قبله وصافحه فكأ ا صافح ا وقبل ينه) ومعلوم أن ا شبه غ ا شبه به ففي نـص ا ديث بيان أن مستلمه ليس مصافحا وأنه ليس هو نفس ينه فكيف عـل ظـاهره كفرا... وأما ا ديث الآخر فهو الصحيح مفسرا... وهذا صريح أن ا رض و ع ولكن مرض عبده وجاع عبده فجعل جوعه جوعه ومرضه مرضه مفسرا ذلك بأنك:

---

(١) أن ظاهر النصوص التمثيل .

(٢) رواه مسلم،كتاب ال والصلة والاداب ، باب فضل عيادة ا ريض (١٩٩٠/٤) رقم (٢٥٦٩).

(٣) ذكره ا ناوي فيض القدير (٤١٠/٣) ضعفه ابن تيميه انظر موع الفتاوى (٣٩٧/٦) وضعفه الالبا السلسلة الضعيفة ج١،رقم (٢٢٣).

(٤) رواه مسلم ، كتاب القدر ، باب تصريف ا تعا القلوب كيف شاء ، (٢٠٤٥/٤) رقم (٢٦٥٤).

(لو أطعمته لوجدت ذلك عندي...) فلم يبق ا ديث لفظ تاج إ تأويل. وأما قوله: (قلوب العباد ب اصبع من أصابع الر ن) فإنه ليس ظاهره أن القلب متصل بالأصابع ولا اس ا ولا أ ا جوفه، ولا قول القائل هذا ب يدي ما يقتضي مباشرته ليديه.

وإذا قيل ﴿والسحاب ا سخر ب السماء والأرض﴾[البقرة،١٦٤]، يقـتض أن يكـون مماسا للسماء والأرض... و ا يشبه هذا القول أن عل اللفظ نظ ا ا ليس مثله كما قيل قوله تعا : ﴿مامنعك أن تسجد ا خلقت بيدي﴾[ص،٥٥]، فقيل هو مثل قولـه ﴿او يروا أنا خلقنا م ا عملت أيدينا أنعاما﴾[يس،٧١]، فهذا ليس مثل هذا لأنه هنـا أضـاف الفعل إ الأيدي فصار شبيها بقوله : ﴿فبما كسبت أيديكم﴾[الشورى،٣٠]، وهناك أضاف الفعل إليه فقال :﴿لِما خلَقْت﴾ قال ﴿بيدى﴾ وأيضا فإنه هناك ذكر نفسه ا قدسـة بـصيغة ا فـرد و اليـدين ذكـر لفـظ التثنيـة كمـا قولـه: ﴿بـل يـداه مبسوطتان﴾[ا ائدة،٦٤]،وهنا أضاف الأيدي إ صيغة ا مـع فـصار كقولـه: ﴿ ـري بأعيننا﴾[القمر،١٤]..."[1].

ويتضح من الكلام السابق مايأ :

١ ـ خطأ من ظن أن ظاهر النصوص يقتضي التمثيل من وجه :

أ ـ جعل هذا ا ع الفاسد هو ظاهر اللفظ فيحتاج إ تأويل.

ب ـ رد ا ع ا ق الذي هو ظاهر اللفظ.

٢ـ أ م ينظرون إ الألفاظ مفردة دون النظر إ النص كاملا، لأن مع اللفـظ تلف من نص إ آخر وكلا ا حق.

٣ـ ب النظر إ النص كاملا ح يعرف ظاهره لا الاعتماد على الألفاظ ا فردة ا ي عدم اقتضاء اللفظ للمع الفاسد.

٤ـ الرجوع معرفة النصوص وظواهرها إ اللغة العربية وأساليبها واستخداما ا.

فمما سبق يتضح أن أهل السنة وا ماعة يأخذون بظاهر النصوص وذلك من خلال النظر النص كاملا وفق أساليب اللغة العربية وإنـزال الألفاظ مناز ا، وأن الاشتراك ظاهر النصوص يكون ا عا الكلية دون ما ص ا وصوف عند الإضافة والتخـصيص، فظاهر اللفظ إذا خص به ا فهذا مع يليق به وإن أطلق نفس اللفظ علـى ا خلـوق فاللفظ الكلي ا رد من الإضافة والتخصيص لا حرج فيه ا شا ة ولكن عنـد تقييـده تلف كل منهما سب ذاته.

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

(١) انظر : التدمرية (ص٦٩ ـ ٧٦).

(ج) الألفاظ الـملة :

الألفاظ نوعان :

١ ـ لفظ ورد الشرع وهذا ب الإ ان به وإن يفهم معناه.

٢ ـ لفظ يرد الشرع به فهذا يعرف مراد قائله فإن كان حقا أُثبِت وقُبِـل، وإن كان باطلا رد ونفي[1].

والنوع الثا وهو مايسمى بالألفاظ ا ملة ـ وهي من أك أسباب الـضلال العقيدة ـ يفسرو ا ا يوافق مقاصدهم وهذا يتضمن ثلاثة امور :

أ ـ استخدام ألفاظ دثة ترد الشرع لا نفيا ولا إثباتا.

ب ـ تفس هم ذه الألفاظ ا الف اللغة العربية، فمن هذه الألفـاظ اللغـة العربية مايرد مطلقا كا سم والتركيب فإن ا معا لغة العرب لا تصح حق ا ـ سبحانه وتعا ـ ولكنهم ا خالفوا اللغة وجعلوا هناك معا حقة تدخل هذا ا صطلح توقف أهل السنة الإثبات والنفي.

ج ـ نظروا قيقة اللفظ ا خلوق وشروطه وما يلزم له سواء كان هذا الـلازم وز إطلاقه على ا أم لا وز فكل ما اتصف به ا خلوق ب نفيه عن ا ،فمثلا ا سم جعلوا له معا حقة وباطلة؛ منها أنه ماتركب من غ ه أو ماركبه غ ه أو مايشار إليـه أو القائم بنفسه، وهذان ا عنيان الأخ ان صحيحان حق ا سبحانه وتعا وأما الأولان فلا وز إطلاقهما على ا .

إذن الألفاظ ا ملة ب أن يستفصل عن ا عا ال يريدو ا فلا ترد ولا تقبل علـى ا ع ا عروف لغة العرب، لأنه قد يقبل الباطل منهم أو يرد ا ق و ا يدل علىهذا ا ع قول ابن تيمية ر ه ا : " لفظ ا هة قد يراد به شيء موجود غ ا فيكون لوقا كما إذا أريد با هة نفس العرش أو نفس السموات، وقد يراد به ما ليس وجود غ ا كمـا إذا أريد با هة مافوق العا ، ومعلوم أنه ليس النص إثبات لفظ ا هة ولا نفيه كمـا فيـه إثبات العلو والاستواء والفوقية والعروج إليه و و ذلك... فيقال ن نفى ا هة أتريد با هة أ ا شيء موجود لوق فا ليس داخلا ا خلوقات أم تريد با هة ماوراء العا فلا ريب أن ا فوق العا بائن من ا خلوقات..." [2].

---

(١) انظر : التدمرية (ص٦٥) .

(٢) التدمرية (ص٦٥ ـ ٦٦).

الضابط الثالث : الالتزام بقياس الأو ودليل الآيات :

وهذا سبق الكلام عليه فيه باب الاحتجاج بقياس الغائب على الشاهد وذكرنـا هناك السبب التزامهم اتـ الصورتـ فـ جع إليه.

الضابط الرابع:عدم الفة ماثبت الكتاب والسنة الأمور الـ يرد فيها نص:

وهذا الضابط تابع للضوابط السابقة وخاصة الضابط الثالث وذلك أن من الألفـاظ ماتكون معانيها صحيحة حق ا ـ سبحانه وتعا ـ ولكن تـرد الكتـاب أو السنة، وأيضا إثبات هذه ا عا لا الف ا عا الثابتة الكتاب والـسنة، وإذا كانـت الألفاظ تشتمل حقا وباطلا لا تثبت مطلقا ولا تنفى مطلقا بل يثبت ا ق وينفـى الباطـل منها.

يقول ابن القيم: " ما يطلق عليه باب الأ اء والصفات توقيفي وما يطلق عليه مـن الأخبار لا ب أن يكون توقيفيا كالقد والشيء وا وجود والقائم بنفسه"[١].

فهو يبـ ر ه ا تعا أن باب الأخبار واسع فيطلق على ا مايكون معناه صحيحا.

ويقول ابن تيمية ر ه ا : " والناس متنازعون هل يسمى ا ا صح معناه اللغة والعقل والشرع وإن يرد بإطلاقه نص ولا إ اع، أم لا يطلق إلا ما أطلق نص أو إ اع؟ على قوا مشهورين وعامة النظار يطلقون ما لا نص إطلاقه ولا إ اع كلفظ القـد والذات... و و ذلك ومن الناس من يفصل بـ الأ اء الـ يدعى ا وبـ ما به عند ا اجة فهو سبحانه إ ا يدعى بالأ اء ا سـ كما قاله: (و الأ اء ا ـسـ) وأمـا إذا احتيج إ الإخبار عنه مثل أن يقال ليس هو بقد ولا موجود ولا ذات قائمة بنفـسها.. و و ذلك فقيل قيق الإثبات بل هو سبحانه قد وموجود وهو ذات قائمـة بنفـسها وقيل ليس بشيء، قيل بل هو شيء فهذا سائغ ..."[٢].

فمثلا الأ اء الـ وز الإخبار ا عن ا دون تسميته ا لفظة (شيء).

يقول الغنيمان:" يريد ذا أنه يطلق على ا مقال أنه شيء وكذلك صفاته وليس معـ ذلك أن الشيء من أ اء ا ا سـ ولكن عنه تعا بأنه شيء وكذا عن صفاته بأ ـا شيء لأن كل موجود يصح أن يقال إنه شيء"[٣].

---

(١) بدائع الفوائد (١٦٢/١).

(٢) الفتاوى (٣٠٠/٩ ـ ٣٠١).

(٣) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري (٣٤٣/١).

و ا ينفى عن ا صفة ا نب، يقول ابن تيمية ـ ر ه ا تعا :" لا يعرف ء ـا مشهور عند ا سلم ولا طائفة مشهورة من طوائف ا سلم أثبتوا جنبا نظ جنـب الإنسان، وهذا اللفظ جاء القرآن قوله : ﴿أن تقول نفس يا حسرتا على مافرطت جنب ا ﴾[الزمـر،٥٦]،فليس رد الإضافة مايستلزم أن يكون ا ضاف إ ا صفة له بل قد يضاف إليه من الأعيان ا خلوقة وصفا ا القائمة ا ما ليس بصفة له باتفاق ا لق كقوله تعا ﴿ناقة ا ﴾... و القرآن مايب أنه ليس ا راد با نب ما هو نظ جنب الإنسان فإنه قال: ﴿أن تقول نفس يا حسرتا على مافرطت جنب ا ﴾ والتفريط ليس شيء مـن صفات ا عز وجل والإنسان إذا قال: فلان قد فرط جنب فلان أو جانبه لا يريد به أن التفريط وقع شيء من نفسه بل يريد له أنه فرط جهته و حقه..." (١).

ويب هذا الكلام ابن القيم بقوله:" والتفريط فعل أو ترك فعل وهذا لا يكون قائما بذات ا لا جنب ولا غ ه بل يكون منفصلا عن ا وهذا معلوم با س وا شاهدة"(٢).

فهنا يتب أن ا نب لا يثبت لأن فيه أن غ ا يفعل ا أو يترك ما ـب فعله وهذا لا وز، والآية تب أن هذا منفصل عن ا وصفات ا ملازمة له غ مفارقة.

وكذلك لفظ ا هة و يع الألفاظ ا ملة. يقول ابن عثيم ـ ر ه ا :" و ا يرد إثباته ولا نفيه لفظة ا هة، فلو سأل سائل هل نثبت تعا جهة؟ قلنا له لفظ ا هة يرد الكتاب والسنة إثباتا ولانفيا ويغ عنه ما ثبت فيهما من أن ا تعا السماء وأمـا معناه فإما أن يراد به جهة سفل أو جهة علو يط با أو جهة علو لا يط به.

فالأول باطل نافاته لعلو ا تعا الثابت بالكتاب والسنة والعقل والفطرة والإ اع، والثا باطل أيضا لأن ا تعا أعظم من أن يط به شيء من لوقاته، والثالث حـق لأن ا تعا العلي فوق خلقه ولا يط به شيء من لوقاته"(٣).

فهو يوضح ـ ر ه ا ـ أن السبب رفضنا للمع الأول والثا ع ا هـة الفته ا ثبت النصوص بل والعقل والفطرة من إثبات علو ا وأنه مباين لقـه وأمـا الثالث فهو صفة كمال تثبت ـ سبحانه وتعا ـ فيثبت ما هو حق ويترك مـا هـو باطل، وهكذا كل مع صحيح ورد الكتاب والسنة أم يرد.

- - - - - - - - - - - - - -

(١) ا واب الصحيح (١٤٥/٣ ـ ١٤٦).
(٢) الصواعق ا رسلة (٢٥٠/١).
(٣) القواعد ا ثلى (ص٤٠).

الضابط ا امس :

الاقرار بأن التشابه صل ا ع ا شترك دون ا قائق والكيفيات :

كما تقدم الفصل السابق بأ ية وجود التشابه ا ع صول ا عرفة فإن ا عا فطرية عقلية العقل واللغة تستخدم من هذه ا عا الألفاظ ال تدل عليها و تلف معناها عند إضافتها و صيصها.

ويقصد با ع ا شترك أنه: " القدر ا شترك الكلي لا يوجد ا ـارج إلا معينـا مقيدا وأن مع اشتراك ا وجودات أمر من الأمور هو تشا ها من ذلك الوجه، وأن ذلك ا ع العام يطلق على هذا وهذا لا أن ا وجودات ا ارج يشارك أحدها الآخر شيء موجود فيه بل كل موجود متميز عن غ ه بذاته وصفاته وأفعاله"(١).

فهذا يب أن ا ع ا شترك لا يكون إلا ذهنيا وأما ا ارج فهذا ا عـ يتميـز سب ا ضاف إليه، فالتشابه ا ع الكلي وليس ا يتميز به عند الإضافة وقد يظن الظان أن هذا من باب التشبيه الباطل فيجعل ذلك له حجة فيما ينفيه من الصفات حـذرا مـن ملزومات التشبيه وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير فيجيب به فيما يثبت من الصفات ن احتج به من النفاة(٢).

فأهل السنة وا ماعة ينظرون إ ا ع الكلي ا شترك فإذا كان حقا وكمالا فلا مانع من وصف ا به أو إثبات ما أثبته ا من الأمور الغيبية ولا ينظـرون إ كيفيا ـا لأ ـا حجبت عنهم.

يقول ابن تيمية ر ه ا : " إن القدر ا شترك هو مسمى الوجود أو ا وجود أو ا يـاة أو ا ي أو العلم أو العليم أو السمع والبصر أو السميع والبص أو القدرة أو القدير والقدر ا شترك مطلق كلي لا تص بأحد ا دون الآخر فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما تص با مكن ا دث ولافيما تص بالواجب القد فإن ما تص به أحدها تنـع اشـتراكهما فيه،فإذا كان القدر ا شترك الذي اشتركا فيه صفةكمال كالوجود وا ياة والعلم والقـدرة و يكن ذلك ما يدل على شيء من خصائص ا خلوق كما لا يدل على شـيء مـن خصائص ا الق يكن إثبات هذا ذور أصلا بل إثبات هذا من لوازم الوجود فكـل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود...

---

(١) التدمرية (ص١٢٨) .

(٢) انظر : التدمرية (ص١٢٩) .

وخصائص ا خلوق ال ب تنـزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلا بل تلك من لوازم ما تص با خلوق من وجود وحياة وعلم و و ذلك وا ـ سـبحانه وتعـا ـ منـزه عن خصائص ا خلوق وملزومات خصائصه"[١].

فالاشتراك يكون ا ع العام الكلي دون ما ص ا خلوق أو ا الق فإذا كان ا ع حقا أضيف إ ا سبحانه ا يستحقه وإذا أضيف إ ا خلوق أيضا يضاف ا يستحقه.

هذا باب أ اء ا وصفاته بل ح ا خلوقات الغيبية فإنه لولا هذا القدر ا شترك ا عرف الإنسان شيئا منها، وا طلوب معرفته ا عا دون الكيفيات، وهذا الـذي يهـم الإنسان وهو ما فيه سعادته الدنيا والآخرة.

يقول ابن تيمية: "فإن ا ـ سبحانه وتعا ـ أخ نا عما ا نة من ا خلوقـات من أصناف ا طاعم وا شارب وا لابس وا ناكح وا ساكن فأخ نا أن فيها لبنـا وعـسلا و را وماء و ما وفاكهة وحريرا وذهبا وفضة وحورا وقصورا.

وقد قال ابن عباس ـ رضي ا عنهما : ليس الدنيا شيء ا ا نة إلا الأ اء فإذاكانت تلك ا قائق ال أخ ا عنها هي موافقة الأ اء للحقائق ا وجودة الدنيا وليست اثلة ا بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا ا تعا فا الق ـ سبحانه وتعـا ـ أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة ا خلوق للمخلوق... فالسلف والأئمة وأتباعهم آمنوا ا أخ ا به عن نفسه وعن اليوم الآخر مع علمهم با باينة ال ب ما الدنيا وب ما الآخرة وأن مباينة ا لقه أعظم"[٢]

فهنا يتضح أن الكلام ا عا للأ اء دون ا قائق ال لا علم لنا ـا، لأن إثبـات القدر ا شترك مهم فـ:"كل ما نثبته من الأ اء والصفات فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه ا سميات ولولا ذلك ا فهم ا طاب ولكن نعلم أن ما اختص ا به وامتاز عن خلقه أعظم ا طر بالبال أو يدور ا يال"[٣].

فكل الأ اء ال أوردها الشارع اليوم الآخر أو أ اء ا وصفاته هي حـق وتثبت ا معانيها ولكن لا تتدخل كيفيتها مثل الصراط وا يزان وا وض وا نة والنار وغ ها، فكل من هذه الأ اء معلومة ا ع ، بل أن ا يرد فيه النا ذه الأشياء ما نستطيع الاستدلال عليه وخاصة هذا الزمان.

- -

(١) التدمرية (ص١٢٥ ـ ١٢٧).

(٢) التدمرية (ص٤٦ ـ ٤٧).

(٣) التدمرية (ص٤٢ ـ ٤٣).

فمثلا عندما نفى البعض ا يزان، وقال: كيف تنقلب الأعراض أعيانا أو كيف توزن الأعراض؟ يقال له : ا رارة وال ودة واليبوسة والرطوبة أليست أعراضا وهي مع ذلك توزن و ا موازين خاصة ا؟ فما دام هذا الأمر حق الدنيا فهو من باب أو الآخـرة دون التعرض للكيفية .

بل إن (الزمان) له قدر مشترك معروف ولكن الزمان تلف بـاختلاف الإضـافة، فالزمن الذي خلقت فيه السموات والأرض ليس هو هذا الزمن، بل تلف لأن زماننا نقيسه بدورة الشمس والقمر وأما قبل خلقهما فلا نعرف اذا يقاس ولكن نثبت الزمان، بـل إن الزمان ا وجود الآن بـ ا خلوقات تلف باختلافها فلكل لوق زمان صه وقدر مهم له ، فالزمان للإنسان هو ا رتبط بدورة الشمس والقمر ليس بالسريع ولا بالبطيء وهـذا مـا يفيده و عله يستفيد من وقته، أما الكائنات الصغ ة فيختلف زما ا وتغ اته، هذا الكـلام أثبته مؤخرا الدكتور أ د زويل ا اصل على جائزة نوبل هذه القضية والـذي كـن تلخيص اكتشافه ا يلي:" إننا نعلم أن ا ادة من جزيئات والإنسان يتنفس جزيئات وا لية ال يتكون منها جسم الإنسان عبارة عن جزيئات والعا مهووس ذا العلم ا ط منـذ سنوات طويلة.

وأضرب مثالا نقطة ا اء تتكون من جزيء وا زيء يتكون من ذرة أكسج + ٢ ذرة هيدروج ، وملح الطعام مثلا يتكون من ذرة صوديوم + ذرة كلوريد، ملح الطعـام لا شك أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدونه، لو شطرت ا زيء من ملح الطعـام هـذا وجعلت ذرة صوديوم مثلا بدون ذرة الكلوريد وأعطيتها الإنسان ات... فا زيء هذا له حياة كاملة ويتزوج بعضه البعض وينفصل وله حركة ويصاب با رض.. حياة طبيعية كاملة مثل حياة الإنسان، وأي نشاط يقوم به ا زيء يأخذ وقتا من الزمن ولكننا لا نشعر ـذه ا ياة لأن الإنسان لا يشعر ركة الأشياء إلا زمن مع ، فزمن الإنـسان سـاعات.. دقائق.. ثوان لكن هذه ا زيئات تعيش نفس ا ياة ال نعيشها ن البشر لكن بوقت سريع جدا وهو واحد على مليون من ا ليون من الثانية، هذا وقت زم البشر يعرفوه..."[(١)].

فهذا زمن على ظاهر الأرض لا يعرف إلا من خلال ا ع الكلي وهو ا قدار فقط لا غ ، فكيف بالزمان السابق لق الشمس والقمر، فا قصود من هذا ا بحث إثبات أن أهل السنة وا ماعة يتكلمون ذا القياس وفق هذه الضوابط. وا أعلم.

---

(١) صحيفة الأسبوع العدد (١٤١) ١٤٢٠/٧/١٦ هـ ، (ص٩).

الفصل الرابع
أسباب ا طأ والضلال قياس الغائب على الشاهد

وفيه ستة مباحث:

ا بحث الأول : الابتعاد عن معرفة طريق القرآن قياس الغائب على الشاهد

واستخداماته.

ا بحث الثا : الالتزام نطق اليونان .

ا بحث الثالث: الدخول القياس بفكرة مسبقة .

ا بحث الرابع: ردود الفعال.

ا بحث ا امس: تقسيم اللغة إ حقيقة و از.

ا بحث السادس: دفع الأمور الضرورية وجعلها أمورا استدلالية.

الفصل الرابع

أسباب ا طأ والضلال قياس الغائب على الشاهد

تقدم سابقا أن الإنسان يتلقى معلوماته من خلال ا س وا ، ومن خـلال هـذه ا علومات يكون القضايا الكلية، والا كم على صدقها أوكذ ا من خلال إنـزا ا علـى الواقع ومعرفة مدى موافقتها ذا الواقع أو الفتها له .

وقياس الغائب على الشاهد منه ما هو صحيح ومنه ما هو باطـل، ولا بـد مـن الاعتماد على الشاهد لإثبات حكم الغائب.

يقول ابن تيمية: " والأقيسة الا يستعملها الفلاسفة علومهم و علو ا كلية كلها يعتضدون فيها بالأمثلة وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور الشاهدة قاسـوا الغائب على ا شاهدة به با امع ا شترك الذي علونه كليا فإن يكن هذا صـحيحا يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلي يشترك فيه ماشهده وما غاب عنه حـ قوله:" ا بز يشبع" ،" وا اء يروي" و و ذلك فإنه يعلم سه إلا أمورا معينة فمن أيـن لـه أ ن الغائب نـزلة الشاهد إلا ذه الطريق؟ الإنسان قد ينكر أمرا حـ يرى واحدا من جنـسه فيقر بالنوع ويستفيد بذلك حكما كليا"(١).

فقياس الغائب على الشاهد لا كن لأي انسان الانفكاك منه،لأنه "مـن أعظـم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فإذا رأى الشيئ ا تماثل علم أن هذا مثل هـذا فجعل حكمهما واحدا"(٢).

فالعقل يعتمد على ا س تكوين القضية الكلية الا صل من خلا ا العلم، والا لولاها لاحتاج الإنسان أن يرى ا زيئات كلها وهذا متعذر،وحـ لو ذلك فـإن العلـم لا صل لأن العلم ا قيقي هو معرفة ا كم العام ا عتمد على

الوصف ا شترك بـ الأشياء " ا د الأوسط" والذي من خلاله يتم العلم وا كم على الأشياء ا يناسبها والتوصل إ ا راد بأقصر طريق.

من خلال ذلك يتضح أن قياس الغائب على الشاهد لا يأخذ حكما واحدا بل منه ما هو حق ومنه ما هوباطل ولكن الأمر سب ا ستخدم له .

---

(١) الرد على ا نطقي (ص٣٦٩).

(٢) الرد على ا نطقي (٣٧١).

و هذا الفصل عرض للأسباب الرئيسة ال أدت إ ذلك مـن خـلال علـوم ا خالف ال يرون أ ايقينية وأن غ ها ظ . وال تتمثل أمور :

(١) الابتعاد عن معرفة طريق القرآن الكر قياس الغائب على الشاهد واستخداماته.

(٢) الالتزام با نطق اليونا .

(٣) أ م شوا على صراط مستقيم بل صار قبول القياس ورده ـسب القـول لا سب مايستحقه القياس العقلي، أي الدخول القياس بفكرة مسبقة.

(٤) ردود الأفعال.

(٥) تقسيم اللغة إ حقيقة و از.لأ

(٦) دفع الأمور الضرورية وجعلها أمورا استدلالية.

ا بحث الأول

الابتعاد عن معرفة طريق القرآن الكر قياس الغائب على الشاهد واستخداماته

القرآن الكر هو ا جة البينة ال أنـز ا ا إ عباده، ليعرفوا ا ق من الباطـل بأدلته العقلية اليقينية الواضحة دون تعقيد، فالعلم مطلب لكل أحد، ورد ذكره القـران مايقارب من ا ائة مرة، وعند إنعام النظر ذلك د أن العلم يضف عناه ا طلق إ الإنسان وإ ا أضيف مقيدا، وأضيف مطلقا ـ سبحانه وتعا .

" فأضيف إ الإنسان مقيدا مرة بأنه قليل: ﴿وما أوتيتم مـن العلـم إلا قلـيلا﴾ [الاسراء،٨٥]،وأحيانا بأنه من ا : ﴿وعلمك ما تكن تعلم﴾[النساء،١١٣]،وأحيانا جاء مقيدا بأنه يتعلق بظواهر الأشياء فقط قال تعا : ﴿يعلمون ظاهرا من ا ياة الدنيا﴾[الروم،٧]"[1].

وأما ا عرفة فقد أضيفت إ الإنسان مطلقة غ مقيدة ـ ولكنها تـضف إ ا لا مقيدة ولا مطلقة ـ مقرونة بعلامتها وموضوعها ا سي، يقول تعا :﴿فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم ن القول﴾[مد،٣٠]،فا عرفة تأ مقرونة بدليلها (سيماهم) ع العلامات والأمارات الظاهرة الواضحة، فا عرفة تتعلق بالأمور ا سوسة وظواهر الأشياء، أما العلـم فيتجاوز ذلك إ بواطن الأشياء ودقائقها.

" فا عرفة قصر ا استعما ا على الظواهر ا سوسة فقـط ولـذلك أضـافها إ الإنسان مقرونة بدليل صدقها وهي الأمارات ا شاهدة ا سوسة الـشيء الـذي هـو موضوع ا عرفة، لأن ذلك يتناسب مع أدوات الإدراك ا سية الإنسان، بينما تـضف إ ا تعا لأن علم ا لا يقتصر على ظواهر الأشياء فقط وإ ا يتجاوزهـا إ بواطنـها ودقائقها"[2].

فهذه ا قدمة تب حرص القرآن على رير ا صطلحات وإثبات أ ـا وإن كانـت متقاربة ا ع فهي لا تدل دلالة كاملة على بعضها، أيضا لايضاح أن الإنسان قد تلف استنباطاته لاختلاف قوة ا واس وضعفها.

وكما هو معروف أن ا عرفة نسبية وليست عامة يتساوى فيها أفرادها،لأن " ا قائق لا تكشف عن نفسها ولا يكتشفها العقل دفعة واحدة، بل تأ على سبيل التدرج الأخذ قدمات صحيحة إن كانت ا عرفة تتعلق بالعقليات ا ردة، وكذلك الأمر بالنسبة للأشياء وا سوسات، فإن وسائل الإدراك ا سية لا تنكشف ا مهايا الأشياء ولا خصائصها

---

(١) منهج القران تأسيس الية (ص١٢).

(٢) السابق (ص١٣ ـ ١٤).

إلا بعد معاناة وعمليات ذهنية تشترك فيها ا واس والعقل معا" [١].

فالناس متفاوتون ا عرفة لاختلاف الوسائل ال صل ا واخـتلاف ظـروف وبيئات الانسان، وغ ذلك من الأمور ال تسبب الاختلاف إدراك الشيء من شخص لآخر.

والانسان بطبعه يريد اوز معرفة مايقع ت ا س ـوهي الأشياء ا الية وا اضية ـ وال كن التثبت من وجودها بواسطة ا واس ا دركة، إ معرفة ما لا ضع لعامل الزمان ولا ا واس كمعرفتنا بوجود ا ، او معرفة الأمور ا ستقبلية وهذه ا عرفه ا ستقبلية تعتمـد على استقراء ظواهر الشاهد.

فإذا أراد الإنسان الوصول إ تلك ا عرفة لا بد له من الاعتماد على الشاهد عرفة الغائب،وهذا أمر ضروري، ولأجل ذلك يكون العقل القضايا الكلية، الـ تتكـون مـن جزئيا ا ا أخوذة من خلال ا واس.

فلا يستطيع العقل أن يدرك شيئا ا أخ به القرآن عن عا الغيب ما يكن قد أدرك سمِيه عا الشهادة، ولأجل ذلك قال ابن عباس: (ليس الدنيا ا ا نة إلا الأ اء) فقط، وهذا ا يدل على ارتباط الغائب الشاهد.

" فلا وز لأحد أن يهمل العا ا سي ولا ا عرفة ا سية لأن ذلك آية للعقل ووسيلة له إ إدراك عا الغيب، فإذاأحسن توظيف أدوات ا عرفة الظاهرة والباطنة الكشف عن عا الشهادة وعن قوانينه وخصائصه وبدايته و ايته وعلاقته با الق يستطيع العقل أن يتجاوز مرحلة الظواهر وا سوسات إ التساؤل عن ا اورائيات الغيبية"[٢].

ولعل ا يؤكد أ ية الشاهد والاعتماد على ا واس ا عرفة هو أن القرآن ركـز كث ا على ا واس وبالذات السمع والبصر لأ ما أك ا واس ال يعتمد عليها الإنـسان كث ا، و ا يدلل أيضا على أ ية الشاهد ا عرفة هو تكرير القرآن ادة" شهيد" .

وكما هو معروف أن لكل حاسة عا ها ا اص ا، فتزود العقل صائصه وأوصافه، فيقوم العقل بعد ذلك بالتعامل مع هذه ا عطيات ليكتشف قوان الأشـياء وخصائـصها، والقرآن الكر يغفل هذا التدرج ا عرفة بل قد حرض العقـل البـشري للتأمـل ا زئيات والظواهر الكونية ليفسح له ا ال واسعا ليقوم بوظيفته اكتشاف قوان هذا

- - - - - - - - - - - - - -

(١) السابق (ص ١٤).

(٢) السابق (ص ١٧).

العا ومافيه، و ا يدلل على ذلك أن بعض أ اء سور القرآن ثل أ اء وظواهر كونيـة وأشياء سوسة كالرعد والنحل والنمل.

هذا الكلام يب ال العقل العا الشاهد وهو ا لقة ا وصلة إ اله ع ـا الغيب، فالعقل يقوم بالتعرف على ما العا ا سوس من قوان وخصائص، لأن أشياء هذا العا سوسة وأما عا الغيب فحقائقه غ سوسة، ولا كن معرفة قوانينه وخصائـصه لعدم خضوعها ت ا س، فالبحث حقائقه مستحيل وهو أيضا مضيعة للوقت.

ولأجل ذلك أمرنا ا أن نؤمن بوجود ما أخ نا به وإثبات ما تستحقه دون البحث ا قائق والكيفيات، فنحن مأمورون بأن نؤمن بوجود ا وا لائكة واليوم الآخر وغ ـ مأمورين عرفة حقائقها، لعلمه سبحانه أن ذلك فوق مدارك العقول.

" وفرق كب ب ا وقف ، ب الإ ان بوجود ا ومعرفة حقيقته، لأن الإ ان بوجود ا شيء ومعرفة حقيقة ذاته شيء آخر، فالأول مطلوب موجود، والثا مطلوب العمـوم كما قال تعا :﴿ولا يطون به علما﴾[طه، ١١٠]"[١].

ولأجل ذلك يطلب من الإنسان أن يكلف نفسه فوق طاقتها، بل ا طلوب هـو إثبات وجود هذه الأشياء واستحقاقها لصفا ا لا إثبات حقائقها وكيفيا ا ولتقرير هذا ا ع أرسل ا رسله وأنـزل كتبه وقصة أبينا إبراهيم عليه السلام تب هذا ا نـهج ثلاثـة مواقف[٢]:

١ ـ قصة طلبه ـ عليه السلام ـ بأن يريه ا ـ سبحانه وتعا ـ كيف ا وتى وهو ليس سؤال شك، بل سؤا ل اطمئنان، قال ا تعا : ﴿وإذ قال إبراهيم رب أر كيـف يي ا وتى قال أو تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قل قال فخذ أربعة من الط فـصرهن إليك اجعل على كل جبل منـهن جـزءا ادعهـن يأتينـك سـعيا واعلـم أن ا عزيزحكيم﴾[البقرة، ٢٦٠].

سؤال إبراهيم عن كيفية البعث وهو أمر غيـ قوبل بسؤال ا تعا لـه (أو تؤمن) ؟ لأن ا طلوب هو الإ ان با عا دون الكيفيات الأمور الغيبية، ولكـن لأ يـة التجربة ا سية أجابه ا تعا على سؤاله.

---

(١) السابق (٣٠).

(٢) انظر السابق(ص٣٢ ـ ٣٧).

وأيضا اجته مع النمرود كانت قضايا سوسة لإثبات أن النمرود لـيس ربـا وأثبت ـ عليه السلام ـ الرب ـ سبحانه وتعا ـ و يثبت حقيقته وكنهه، والقـضايا ا سية ا شاهدة لا بد أن يصل فيها ا صمان إ يق لا يتزعزع، نفيا أو إثباتا قبـولا أو رفضا.

٢ ـ تدرجه ـ عليه السلام ـ مع قومه إ عبادة ا ، فهو يعتمد حواره معهم على أمور سوسة حيا م اليومية صباحهم ومسائهم، ولايعتمد على أمـور عقليـة ردة لا صلة ا بالواقع، ولايعتمد على ظنون و أوهام يتخيلها العقل ويب عليها أصـولا يعت ها مقياسا للكفر والإ ان، بل كان يركز حواره على ما هو مستقر فطرة الإنسان من قبول كل ما هو حق و الإقبال عليه والرغبة فيه ورد ما هو باطل والنفور منه، فقد أثبت عليه السلام با شاهدة ا سية أن آ تهم عاجزة أن نع نفسها من عدم الاحتجـاب، إذا احتجبت فمن نعبد وهذا يبطل إلاهيتها ويثبت إ ية ا ـ سبحانه وتعا .

٣ ـ وأيضا قصة الأصنام حينما حطمها وسؤا م له هل هو الذي حطمها فقـال م : ﴿قال بل فعله كب هم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون﴾[الانبياء،٦٣]. فهذه أمور حسية يقررهم عليها، قال : ﴿أتعبدون من دون ا ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم أف لكم و ا تعبدون من دون ا أفلا تعقلون﴾[الانبياء،٦٦ ـ ٦٧]. فنفى عنهم صفة العقل لأ م عطلـوه أو ألغوه بالكلية وأصروا على موقفهم من العناد والتردي أودية الضلال، فهو يثبت استحقاق ا للعبادة و يعتمد ذلك إلا على الشاهد وما فيه من نقص و يب كيفيـة ذاتـه ـ سبحانه وتعا .

فنخرج بأن ربط الشاهد بالغائب ليس من ربط الأشياء قائقها وخصائصها، بـل من باب إثبات الوجود للغائب واستحقاقه لصفاته ا علومة، فما دام أن هذا الشيء وجـد شاهدا فلا نع وجوده غائبا "مع ملاحظة اختلاف العا وا طلوب منها عا ا شاهدة مطلوب فيه معرفة مهايا الأشياء وخصائصها كما وكيفًا بقدر استطاعة العقـل ليتحقـق للإنسان توظيف هذه الأشياء وتسخ ها لعمارة الكون، أما إذا تعلقت ا عرفة بعا الغيـب فليس مطلوب معرفة ا هايا ولا اكتشاف ا صائص كما عا الشهادة، بـل ا طلـوب حينئذ هو إثبات الوجود كما أخ به القرآن عنها فقط عن طريق قيـاس الغائـب علـى الشاهد"[1].

---

(١) السابق (٢٠).

فالقرآن يبـ أن الـ ديث عن حقيقة الذات الإ ية أو كنهها وكيفيتها غ مطلـوب ولا مرغوب فيه، والدليل على ذلك قصة موسى عليه السلام مع فرعون عنـدما قـال فرعون: ﴿ومارب العا ﴾[الشعراء،٢٣].

هذا سؤال قد يفهم أن الـ راد منه السؤال عن بيان الـ قيقة والكيفية، والصحيح أنه يرد ذلك، وهذا ما فهمه موسى ـ عليه السلام ـ ورد عليه ا يبـ مقصده، فقال: ﴿رب السموات والأرض وما بينهما﴾[الشعراء،٢٤]، فموسى أعرض عن جواب الـ قيقة وذكر لـه أخص صفات الربوبية لأن الـ قيقة لا يعلمها إلا ا ـ سبحانه وتعا ـ فعقـول البـشر قاصرة عن الإحاطة ـالقها أو إدراك ذاته، لأن القصور والتقصـ من طبائع العقول البشرية.

يقول ابن القيم موضحا ـذا القول: " انقضى عصر الصحابة والتابعـ من الـسلف والأئمة على التسليم الـ طلق خاصة ـا جاء الكتاب والسنة عن الذات الإ ية وصفا ا و يتنازعوا مسألة واحدة من مسائل الصفات والأفعال بل كلهم على إثبات ما نطـق بـه الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمتهم واحدة من أو ـم إ آخرهم.

فلم يسموها تأويلا و ـرفوها عن مواضعها تبديلا و يبدوا لشيء منها إبطالا ولا ضربوا ـا أمثالا و يدفعوا صدورها وإعجازها و يقل واحد منهم ـب صرفها عن حقائقها و ـلها على ـازها بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم"[(١)].

فمن خلال الأمثلة السابقة والـ اتضح فيها أن القران الكر عند ـدثه عن القـضايا الغيبيه يربطها ويستدل عليها من القضايا الـ شاهدة من باب إثبات القضايا الغيبية وأ ـا ليست قضايا مثالية العقل.

بل ـا يؤكد ذلك، ما اكتشفه الأستاذ سيد قطب ـ ر ـه ا ـ و ـاه التصوير الفـ القران، والذي بـ فيه أن القران يقوم إيصال الـ قائق على شكل صور ـسوسة، يـشعر القارئ ـا بتجدد الـ ياة فيها، ويعلم يقينيتها لأ ـا ليست صورا خيالية لا ـكن إثبا ـا، أو أ ـا ـاطب نوعية معينة من الناس.

- - - - - - - - - - - - - -

(١) اعلام الـ وقعـ (١|٤٩).

بل حـ الأمور ا عنوية يصورها القران بالتصوير ا سي، كما يذكر عن ربـط فـؤاد أم موسى عليه السلام، فالقران ـ كما بـ ر ه ا ـ ما هو إلا تصوير قائق موجـودة و سوسة، ويضرب ا الأمثال للناس ليعلموا ماغاب عنهم بواسطة هذا ا ثال، فالإنـسان مرتبط واسه ولغته الل يتعرف على الأشياء من خلا ا، ولأجل ذلك صـور ا الأمـور الغيبية بالصور ا سوسة ليعلم أ ا واقعة وليفهم معانيها(١).

---

(١) انظر التصوير الف القران (ص ٦٠ ومابعدها –٢٠٠ومابعدها) ، و ظلال القران (٢٧/١) و (٢٤١١/٤) وغ ذلك من الصفحات .

ا بحث الثا :الاعتماد على ا نطق اليونا

كما هو معروف أن الفلاسفة ومتأخري ا تكلم تركوا منهج السلف الاستدلال على العقائد، وأخذوا نطق اليونان وألتزموا به، أما أوائل ا تكلم فلم يلتزموا بـ الاثن معا، فهم قد ردوا ا نطق وعابوا الاشتغال به و ذلك يقول ابن تيمية ـ ر ه ا : "ما زال نظار ا سلم لا يلتفتون إ طريقتهم بل الأشعرية وا عتزلة والكرامية والـشيعة وسـائر الطوائف من اهل النظر كانوا يعيبون فسادها وأول من خلط منطقهم بأصول ا سلم أبو حامد الغزا "[1].

فالغزا هو أول من أدخل ا نطق أصول ا سلم ، وأما السابقون له فقد رفضوه بل ألّفوا نقضه الكتب[2]، وكانوا ينفرون ن يتلبس ذه العلـوم يقـول ابـن ا رتضى عن أ ا سـ البصري: " كان للها ة عنه نفرة لأمرين أحد ا أنه دنس نفـسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل"[3]، ومع هذا الرفض نطق اليونان أقاموا مكانه منطقا م يقوم على دلائلهم العقلية كما صرح بذلك ابن تيمية ـ ر ه ا ـ فقال:" وكان للغزا قانون هو ا نطق وأما أبو بكر بن العر فقد وضع قانونا آخر مبنيا علـى طريقـة أ ا عا "[4].

والسبب   ذلك ـ كما يقول ابن خلـدون: " إن ا ـسلم   يأخـذوا بالأقيسة لابستها للعلوم الفلسفية ا باينة للعقائد"[5] وأما ا تأخرون من ا ـتكلم   فقـد " اختاروا يعا ا نطق الأرسطي منهجا وطريقا وإن مزجوه ببعض العناصـر الأخـرى"[6]. فالكلام   هذا ا بحث يناقش الفلاسفة ومتأخري ا تكلم دون متقدميهم.

---

(١) صون ا نطق (ص٣٣٣).

(٢) مناهج البحث (ص٩٤).

(٣) ا نية والامل(ص٩٦).

(٤) صون ا نطق (ص٢٦٤).

(٥) مقدمة ابن خلدون (ص٣٣٦).

(٦) ا دخل لعلم الكلام (ص١٩٩).

وابن تيمية ر ه ا ب ان فساد ا نطق يكمن ثلاثة امور:

(١) قو م با د وأن التصورات غ البدهية لا تنال إلا با د.

(٢) قو م بقطعية قياس الشمول وظنية قياس التمثيل.

(٣) ردهم للأخبار من ا شهورات ومتواترات.

اولا:قو م با د

ا ناطقة يرون أن الفائدة منه تصوير حقيقة الشيء[1]، وهذا القول يسلم لـه أهـل السنة بل ردوه بالأدلة وال اهـ ومن أقوال ا ناطقة أنفسهم ا مله هذا القول من خطورة على دين ا ، وذلك من خلال جعل حقائق لصفات أمور تشترك الغائـب والـشاهد كمعا أ اء ا وصفاته فهي أ اء تطلق على ا خلوق فما هي ا قيقة ال تطلق على مع الصفة ؟ هل ما يقوم با خلوق او ما يقوم با الق؟. وأيضا جر القول با د إ تقسيم اللغة إ حقيقة و از،ومع هذه ا طورة فهو ينا الواقع والعلـم التطبيقـي لعـدم القـدرة علىالتفريق ب الصفات الذاتية واللازمة.

والصحيح أن ا د ا قصود به التمييز فقط لا التصور ومعرفة حقيقة الشيء لأن هـذا الأمر متعذر وخاصة على مصطلح ا ناطقة، والدليل على عدم فائدة ا د للتصوير وأنه الأداة الوحيدة له ، أن يع الأمم وأهل الصناعات يعرفون الأمور ال تاجون إ معرفتها مـن غ تكلم ا د، فهم يتصورون مفردات علمهم تصورا عن طريق الإدراك ا اصل ـم با عرفة ا سية للأشياء، و ذا التصور يستغنون عن ا د، ولو توقف العلم على ا ـد ـا حصل للإنسان أي علم إلا با د فحدوث التصور صل د أو بدون حد م ما تـوفرت لنا ا عرفة ا سبقة فردات الألفاظ ودلالتها على ا عا ا فردة.

ويفرق ابن تيمية ر ه ا ب الأمور العقلية والأمور ا سية وبين أن الأمور العقلية اجة إ أدلة لإثبات صحتها، لأن الأمر العقلي تمل الصواب وا طأ، ومن العجـب أن ا ناطقة يعت ون أن ا دود طرق عقلية يقينية وهي أساس العلم مع أ ا تقام بلا دليل، ومـع ذلك فا د خ واحد عن أمر عقلي لا حسي وهم نفس الوقت لا يقبلون خ الواحـد ويرون أنه لا يصل بنا إ العلم اليقي ولو كان به من القرائن ا سية ما يفيد العلم اليقي .

-----

(١)تسهيل القط (ص٩١).

ويرى ابن تيمية أن ا د لا كن حصول التصور به إلا إذا عرف الإنسان الـ شيء ا دود أو عرف مثله قبل ورود ا د فتصور الشيء ا فرد غ ا عروف سـ ابقا للانـ سان لا كن حصوله من خلال ا د لسبب :

١ ـ إذا كانت التصورات حاصلة للإنسان سلفا فلا يكون ا د هو سبب حصو ا.

٢ ـ إذا تكن حاصلة الذهن فإن ا د لا يوجب تصور ا سميات ن لا يعرفها لأن الإنسان لا كنه ذلك.

طعن أبن تيمية على اشتراطهم الذاتيات ا د

أقوى نقد يقوم به ابن تيمية رد فائدة ا د هو تفريقهم ب الذا والعرضي واشتراط الذاتيات التعريف، وهو ما أدى إ ا طأ قياسهم الغائب على الشاهد، لأن تعريفهم ب أن يكون هو حقيقة ا دود وغ ه ليس حقيقة.

إن التفريق ب الذا واللازم لا حقيقة له لأن ريد ا اهية عن الصفات اللازمة ا يضيع حقائق الأشياء، فالزوجية والفردية و ا صفتان لازمتان للعدد مثل ا يوانية والناطقية للإنسان لا نستطيع إدراك العدد بدو ما، لذلك فتعريفهم للذا بأنه ما يتقدم الذهن هو قول باطل، لأن الذهن قد يتقدم فيه اللازم كحال الأعداد على ما يسمونه ذاتيا.

ويقول ابن تيمية ـ ر ه ا تعا :" وكذلك اكتفاؤهم ا د بلفظ ؛ لفظ يدل على ا شترك ولفظ يدل على ا ميز وزعمهم أن ا د التام لا صل إلا ذا لا تـ اج إ زيادة عليه ولا صل بدونه فإنه يقال إن أريد با د التام مايصور الصفات الذاتيـ ة علـ ى التفصيل مشتركها و يزها فمن ا نس القريب مع الفصل لا صل ذلك وإن أريد ا يدل على الذاتيات ولو بالتضمن والالتزام فالفصل بل ا اصة يدل على ذلك، وإذا عارضهم من يوجب ذكر يع الأجناس أو ذف يع الأجناس يكن م عنه جـ واب إلا أن هـ ذا وضعهم واصطلاحهم.

ومعلوم أن العلوم ا قيقية لا تلف باختلاف الأوضاع فقد تب أن ما ذكروه هو من باب الوضع والاصطلاح الذي جعلوه من باب ا قائق الذاتية وا عارف، وهـ ذا ء الضلال والإضلال كمن يء إ شخص متماثل عل هذا مؤمنا وهذا كافرا وهذا عا ا وهذا جاهلا وهذا سعيدا وهذا شقيا من غ افتراق ب ذاتيهما وصفا ما، بل جرد وضعه

واصطلاحه، فهم مع دعواهم القياس العقلي يفرقون بـ ا تمـ اثلات ويـ سوون بـ ا ختلفات"(١).

فيتضح من الكلام السابق أن تدخلَ الإنسان العلوم البدهية وجعلها علوم نظريـ ة يؤدي إ الفة العقل والواقع ا لموس.

وهذه وقفة مع الغزا حيث أنه ثل ا تكلم ا تأخرين وهو أول من أدخل ا نطق الأصول، وكذلك لتعرض ابن تيمية له كتاب الرد على ا نطقي . فـ الغزا ـ وإن رد على ا نطق اليونا ـ فقد تأثر با نطق واعتمد عليه تقريراته ولعله أراد أن ينفـ ي عـ ن نفسه مة عدم قدرته على اراة القوم. فيقول:" استعصاء ا د على القـ وة البـ شرية إلا عند غاية التشم وا هد فمن عرف ما ذكرناه مثارات الاشتباه ا د عـ رف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور وهي كث ة وأعصاها على الذهن أربعة امور:

أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ ا نس الأقرب فمن أين للطالب أن لا يغفل عنه...

الثا : أناشرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية واللازم الذي لا يفارق الوجـ ود ا ـ وهم مشتبه بالذا ...

والثالث: أنه إذا شرطنا أن نأ ميع الفصول الذاتية حـ لا ل بواحد ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه...

الرابع :أن الفصل ا قوم للنوع ومقسم للجنس وإذا يراع شرط التقسيم أخذ القـ سمة فصولا ليست أولية للجنس وهو عسـ غ مرضي ا د...

ولذلك ا عسر ذلك اكتفى ا تكلمون با ميز... فيلزم عليه الاكتفاء بذكر ا واص فيقال حد الفرس إنه الصهال... وذلك غاية البعد عن غرض التعرض لذات ا دود ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد لة من ا دود... لفائدت إحدا ا أن صل الدربة بكيفيـ ة رير ا د وتأليفه... والثا أن يقع الاطلاع على معا أ اء أطلقها الفلاسـ فة... إذا كن مناظر م إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم..."(٢).

---

(١)الرد على ا نطقي (ص٧٤ ـ ٧٥).

(٢)معيار العلم (ص٢٥٨ ـ ٢٦٢).

من خلال كلام الغزا السابق تتضح أمور هي: اعترافه بصعوبة ا د على القواعد ا نطقية، وذكره للأمور ال عل ا د صعبا وهى اشتراطهم الذاتيات ا د، وكذلك بين أن فائدة ا د عند ا تكلم هي بيز ا دود عن غ ه وهذا ضعف منهجهم وردة فعل للفلاسفة، حاول رفع الضعف عن منهج ا تكلم والرد على الفلاسفة من خلال منطقهم.

وشيخ الاسلام بعد أن عرض كلام الغزا السابق أقر بقوله صعوبة ا د ولكنه رد على ما بقي بقوله: " لكن ما ذكروه ا د باطل فإنه تنع جرد ا د تصوير ا ـدود وما ذكروه من الفرق ب الصفات الذاتية ا قومة الداخلة ا اهية والـصفات ا ارجـة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له ...

وأما قوله: (إن ذلك غاية البعد عن غرض التعريف لذات ا دود) فيقال: وكذلك سائر ا دود هي غ صلة لتصوير ذات ا دود... وما ذكره من الوجوه حجة عليهم.

فإن ما ذكروه من لزوم أخذ ا نس القريب أمر اصطلاحي وذلك أنه إذا أخذ البعيد كان الفصل يدل على القريب بالتضمن أو الالتزام... فالناطق يدل على ا يوان... سـواء جعلوا هذا دلالة تضمن أو التزام فإن كانوا يكتفون ثل هذه الدلالة كان الفصل كافيا وإن كانوا لا يكتفون إلا ا يدل على الذاتيات با طابقة يكن ذكر ا نس القريـب وحـده كافيا...

وأما الوجه الثا فقوله اللازم الذي لا يفارق الوجود والوهم يشتبه بالذا غايـة الاشتباه كلام صحيح... كما قد ب ... أ م هذا الوضع ا نطقي والاصطلاح ا نطقي فرقوا ب ا تماثل وسووا ب ا ختلف ... وأما قوله الثالث إنه يشترط يع الفصول فهذا كاشتراط ا نس.وأما الرابع فإنه من جنس أخذ البعيد بدل القريب فإن تقـسيم ا ـنس بالفصول الأخرية دون الأولية مثل تقو النوع بالأجناس الأولية دون الأخرية.

وقوله: (رعاية الترتيب هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة ا د وهو غاية العـسر) فيقال: هذه صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور ا قيقية العلمية... فـإن الأمـور العقلية تعلم ا فطر ا عليه ب آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعي لشخص مع ولا يقلد العقليات أحد لاف العربية فإ ا عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع.."[1].

---

(١) الرد على ا نطقي (ص٢٢ ـ ٣٠).

فمن كلام ابن تيمية السابق يتضح التا :

١ ـ تأكيد صعوبة ا د من أقوال ا قرين به وا د عندهم هو أساس العلـم فعلـى ذلك فلا علم.

٢ـ بين ـ ر ه ا ـ الأمور ال من أجلها يرد قو م با د وهى مايلي:

أ ـ أن معرفة ا دود لا تتوقف على ا د.

ب ـ تفريقهم بـ الصفات ا قومة الداخلة ا اهية وا ارجة اللازمة.

ج ـ اشتراط الفصل وا نس أمر اصطلاحي لا حقيقة علمية.

٣ ـ بين أن كلام الغزا ا تكلم يلزمه ولا يلزم ا تكلم .

٤ ـ ب على الإنسان عدم التقليد العقليات.

٥ ـ أن العربية تعرف بالسماع لا بالعقل.

وبعد ذلك وضح ابن تيمية أن السبب تفريق ا ناطقة بـ الذاتيات واللازم للماهية يعود إ تفريقهم بـ ا اهية والوجود فهم نظروا للشيء ا دود فوجدوا أن له صفات كثـ ة الوجود ا ارجي والذهن يتصوره بدون بعضها فظنوا أن مايتصوره الذهن دائمـا هـو ماهية الشيء وهو حقيقته وأما غـ ذلك فلا يدخل ضمن ا اهية بل هو وجود ذلك الشيء ومن لوازمه ولأجل ذلك يقول ابن تيمية ـ ر ه ا :" إنه ليس بـ الذا للماهية واللازم ا فرق حقيقي خارج الذهن وإذا كانت ة فروق اعتبارية تتبع اختيار الواضع وما يفرضه ذهنه"(١).

وا اهية عند ابن تيمية نـزلة ا دلول عليه با طابقة وجزؤها ا قوم ا الداخل فيها هو وصف ذا ا يكون نـزلة ا دلول عليه بالتضمن واللازم ا ا ارج عنها نـزلة ا دلول عليه بالالتزام(٢).

ويبـ ابن تيمية أن هناك اختلاف ا الأذهان عن ما الأعيان، فالصورة ال الذهن ليس ا وجود ا ارج غـ وجود الشيء فيقول :" قو م إن ا اهية ا حقيقة ثابتة ا ارج غـ وجودها وهذا هو قو م بأن حقائق الأنواع ا طلقة... وسائر الكليات موجودة الأعيان وهو يشبه من بعض الوجوه قول من يقول ا عدوم شيء... وهذا من أفسد مايكون.

---

(١) السابق (ص٢٤).

(٢) انظر السابق (ص٢٥).

وإ ا أصل ضلا م أ م رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد و يز ب ا قدور عليه وا عجوز عنه... فقالوا ولو يكن ثابتا ا كان كذلك، كما أنا نتكلم حقائق الأشياء ال هـي ماهيا ا مع قطع النظر عن وجودها ا ارج... والتحقيق أن ذلك كله أمـر موجـود وثابت الذهن، لا خارج الذهن ... فالتفريق ب الوجود والثبوت مـع دعـوى أن كليهما ا ارج غلط عظيم وكذلك التفريق ب الوجود وا اهية"(١).

ويب ابن تيمية أن ا د أقل فائدة من الأ اء لأنه يكون ثابـة معرفـة الأشـياء بنظائرها، لا على قول الفلاسفة من أن ا د يفيد التصور، بل فائدة ا د التمييـز كفائـدة الاسم والتمييز ب الأشياء يكون بأمور:

١ ـ من خلال ا عا الراسخة الذهن وال من خلا ا يعرف مع الألفاظ.

٢ ـ وبالتعي وا ثال.

٣ ـ وبالصفات.

٤ ـ وبا دود اللفظية كا رادف وا كافئ.

وعلى هذا فإن ا دود عند ابن تيمية للأنواع بالصفات، كا دود للأعيان با هات، فاتباع ا نهج هذا التعريف يوصل إ التعريف ا امع ا انع، أي أنه يكون مـع كـل الصفات ا وجودة هذا ا سم و نع ا لط بينه وب غ ه من الأجسام كما نع دخـول صفات جديدة عليه من شأ ا أن تغ صفاته الأساسية.

ومن هنا كن القول بعدم ثبات كل ا دود للاشياء، وإن بقيت ردحا من الـزمن صحيحة فقد يطرأ عليها ما يغ ها ويبدل من خواصها أو تنكشف بعض خصائصها ال تكن معلومة السابق.

فإذا أريد معرفة صحة حد فإنه يعتمد على الطرد والعكس فإن صدق فهو صحيح، وصدق ا د يقوم على الدليل. والأدلة على صدقه منها مايستند إ الشرع ومنها مايـستند إ وسائل الإقناع والقرائن، وأقوى القرائن هي القرائن ا سية.

وتعريف ا دود د لتمييزه عن غ ه يتم بطريقة "الطريق الأول ويعتمد على التصور الذا للمعا الراسخة الذهن، والطريق الثا هو إذا يكن متصورا للمع فإنه تـاج إ شيئ :

١ ـ تر ة اللفظ ٢ ـ تصور ا ع .

---

(١)الرد على ا نطقي (ص٦٤ ـ ٦٥).

والتر ة وحدها لا تكفي بل لا بد من التعي أو الصفة، والتعي هو تعي جزئي له وإما الصفة هو أن يوصف له "[١].

وضح ـ ر ه ا ـ أن تر ة اللفظ قد تكون با دود اللفظية إذا كان متصورا للمع ، وقسم هذه ا دود إ ما يعرف با رادف وا كافئ، فالتعريف با رادف هو إيـراد صفة مرادفة ذا ا د ومطابقة له ا ع ، وأما التعريف با كافئ فهو ما يدل على الـذات وا ع مع صفة أخرى ومثال ذلك الإسلام وتعريفه با كافئ بالصراط ا ستقيم.

وإذا يكن متصورا للمع فإنه يتصور ذلك ا ع با ثال بأن يرى مثالا له [٢].

ب ان ا دود اللفظية الكتاب والسنة ثلاثة أصناف :

" ١ ـ ما يعرف حده اللغة كالشمس والقمر.

٢ ـ ما يعرف حده الشرع، كأ اء الواجبات الشرعية وا رمات الشرعية.

٣ ـ ما يعرف بالعرف العادي كالبيع والقبض والنكاح"[٣].

فمما سبق يتضح أن أهم أسباب الضلال هي ا دود ا نطقية وذلك لاشتراطهم الـذاتيات ال لا كن التوصل إليها ا يؤدي إ ا مع ب ا ختلفات والتفريق ب ا تماثلات.

ثانيا: جعلهم قياس الشمول قطعيا وقياس التمثيل ظنيا لاشتمال الشمول على قضية كلية

السبب تركيز ابن تيمية على الطعن استخدام ا ناطقة لقياس الشمول هو اشتماله على القضية الكلية ال فيها التسوية ب ا الق وا خلوق عنـد اسـتخدامه الإ يـات، وكذلك لردهم الصور الأخرى للاستدلال العقلي لعدم اشتماله علـى القـضية الكليـة، والصحيح أن القضية لا تكون كلية إلا من خلال النظر جزئيا ا فإذا ردت ا زئيات فمن باب أو رد القضيه الكليه ا عتمدة عليها.

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

(١)الرد على ا نطقي (ص٤٨ ـ ٥٥)بتصرف .

(٢)السابق (ص٥١) بتصرف .

(٣)السابق (ص ٥٣).

فابن تيمية ينكر القول بضرورة القضية الكلية لتحصيل العلوم كما ينكر تـ ـسميتها "بالواجب قبو ا سواء كانت حسية أو ظاهرة أو باطنة"[(١)].

فهو يرى أن القضية الكلية ليست من ا سلمات ولا تعتـ قاعـ ـدة ينطلـ ـق منـ ـها إ ا ـزئيات للوصول إ نتائج صحيحة، فالقضية الكلية نفسها اجة إ إقامة الدليل علـ ـى صحتها فكيف تكون طريقا صا ا للإنتاج بصفة أ ا كلية فقط؟.

بل إن ابن تيمية يركز على ضرورة ا اذ القضية ا ـزئية منطلقا للقياس بعد التجربـ ـة ا سية والتحقق من صحتها بكافة الأدلة ا ؤدية للحقيقة، فعندئذ يصبح لدينا قضية كليـ ـة صادقة؛" وإذا كانت القضية الكلية صادقة فلا وجوب للقياس لأن يع عناصرها تكـ ـون صادقة"[(٢)].

ويقول ابن تيمية: " إذا كان لا بد كل مايسمونه برهانا من قضية كلية فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية إي العلم بكو ا كلية... والعلم بتلك القضية إن كـ ـان بـ ـديهيا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهيا بطريق الأو وإن كان نظريا احتاج إ علم بديهي... وهكذا يقال سائر القضايا الكلية... العلم بكون ضوء القمر مـ ـستفادا مـ ـن الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف اذياته للشمس... ومثل العقليات ا ضة كقولنا الواحد نصف الاثنـ ، والكل أعظم من ا ـزء، والأشياء ا ساوية للـ ـشيء الواحـ ـد متساوية، والضدان لا تمعان... فما من قضية من هذه القضايا الكليـ ـة... إلا والعلـ ـم بالنتيجه بدون توسط برهان"[(٣)] .

ولكن لا يعـ ذلك نفي فائدة القضية الكلية الصادقة بل إن ابن تيمية نفى أن يكون العلم ا ـزئي علما مطلقا أو على الإطلاق فقال:" إن العلم ا قيقي هو العلم الكلي اليقـ ـي الذي نصل إليه باا هان لأن نتائجه لا تكون إلا كلية"[(٤)] فليس العلم حصل من كون إ ـ ا كلية فقط بل من كو ا مع ذلك صادقة.

" ولتأكيد فكرته عن العلم ا ـزئي يقول ابن تيمية إن القضايا ا سية لا تكـ ـون إلا جزئية و ن ندرك مثلا إحراق النار بواسطة ا واس، ندرك بعد

---

(١) الردعلى ا نطقيـ (ص١٠٧).

(٢) منطق ابن تيمية (ص٨٦).

(٣) الرد على ا نطقيـ (ص١٠٧ـ١٠٨).

(٤) انظر مناهج البحث (٢١٦).

ذلك أن كل نار رقة، ولكن القضية أن كل نار رقة هل نستطيع اعتبارها قـضية كليـة استفدناها منها بالـ هان الـ سي علما يقينيا.

و يب ابن تيمية على ذلك بأن العلم الـ اصل عن طريق القضية الـ زئيـة لايـصبح يقينيا إلا عن طريق الـ هنة وإجراء التجارب وتكرار نفس التجـاربويفرق أن القـضايا الـ زئية تكون الأعيان بينما القضايا الكلية تكون الأذهان"[(١)].

ويقول ابن تيمية: " إن القضية الكلية نفسها هي اجة إ الـ هان لإثبات صدقها"[(٢)].

ويرى ابن تيمية أنه لا بد من الوصول إ القضية الكلية من خلال قياس الغائـب على الشاهد، لأنه هو الأقرب إ الفطرة الإنسانية، وأسبق من العلم بالكليات ويـبـ ـ ر ه الـ ـ أن قياس الغائب على الشاهد هو الذي يطور الـ عارف فيقول:" يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل انسان كذلك، ويعلم أن الإنسان كذلك قبـل أن يعلم أن كل حيوان كذلك، فلم يبق علمه... بأن غ ه من الـ يوان حـساس متحـرك بالإرادة موقوفا على الـ هان، وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الـ يوان فالنفس كم بذلك بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد أو أنه يساويه السبب الـ وجب لكونـه متحركا بالإرادة و و ذلك من قياس التمثيل والأصو الذي تج به الفقهاء"[(٣)].

ثالثا :الرد على كلامهم القضايا الـ شهورة والـ تواترة.

السبب الرد عليهم قو م أنواع القضايا لأ م يقولون بأن: "الـ تواترات لا يقوم ا الـ هان على الـ نازع"[(٤)] فيدخل ذلك ماتواتر عن الأنبياء صلوات الـ عليهم.

وبـ ابن تيمية ر ه الـ أن تواتر ظهور الأنبياء ومعرفة ذلك لأهل الارض أعظم من تواتر وجود الفلاسفة كلهم بل ان الأمم تؤرخ بظهور الأنبياء و تؤرخ بظهور الفلاسفة. بل إن معرفة الفلاسفة تكن الـ تواتر عند الناس بل إن علومهم فردية

---

(١) منطق ابن تيمية (ص٨٧).

(٢) انظر الرد على الـ نطقيين (ص١٠٧ــ١٠٨).

(٣) الرد على الـ نطقيين (ص١١٦).

(٤) السابق (ص٣٩١).

ربيبة كما قال بطليموس: (هذا ا رصده فلان)، ويقول جالينوس: (هذا ا جربته انـا) فالتواتر عزيز عندهم، فقو م بأن التواترات لا يقوم ا برهان لأنه لا تواتر عندهم القضايا ال يتكلمون ا، ويريدون إلزام الناس بقضاياهم ال يسلّمون ا، فقو م مردود.

فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان ا تواترت عن الأنبياء كيف كنه أن يقيم على غ ه برهانا ثل كلام الفلاسفة؟ ويعظم علم ا يئة والفلسفة ويدعي أنه علم عقلي معلوم ال هان، فشيخ الاسلام أراد أن يب أ م عندما ردوا ما تواتر عن الأنبياء ألزموا الناس ا عرفوه عن الفلاسفة، فكيف يرد ما تواتر حقيقة ويؤخذ ما لا يعرف له تواتر؟.

فالسبب تعرض ابن تيمية ـ ر ه ا ـ ذه القضية لأ م يـ رون ا تـواترت تص ا من علمها دون غ ه، ولا تكون حجة تج ا على الغ وليست يقينية [(1)].

ويب ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ أن هذا أصل من أصول الإ اد والكفر، فإذا أخذنا ذا الكلام أن ا تواتر ليس حجة فإن ا نقول عن الأنبياء بالتواتر من ا عجزات وغ ها لا تقوم به حجة ويؤدي هذا إ إنكار كث من أهل البدع للآثار النبوية، فهؤلاء يقولون إ ا غ معلومة لنا.

وقد قسم ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ القضايا اليقينية وال تنتج منها القضايا الكلية إ قسم :

١ ـ ا سيات وا ربات.

٢ ـ الأخبار ا تواترة وا شهورة وخاصة أخبار الأنبياء صلوات ا وسلامه عليهم.

ودليل صدق القضايا ا تواترة عند ابن تيمية هو أن هـذه القـضايا لا تلـف حقيقتها عن القضايا ا سية وا ربة " فهناك الكث من القضايا ا سية معلومةلبعض النـاس بطريقة مرئية ومعلومة للبعض الآخر بطريق ا دون ا عاينة ومع ذلك صل ا التصديق لأ ا أصبحت من القضايا ا شهورة.

ونفس الشيء يقال عن ا نقول عن الأنبياء بالتواتر فليس من الضروري أن يعاينها كل الناس ليحصل ا التصديق"[(2)].

ـــــــــــــــــــــــ

(١) انظر الرد على ا نطقيين (ص٩٧ ـ ٩٩).

(٢) انظر الرد على ا نطقيين (ص٣٩١ ـ ٣٩٤).

وا واس كما نعلم متفاوتة الإدراك بـ الناس، ولكن الأمور ا شتركة بينهم كمعرفـة بأن هناك بلد يقال له مكة، وأن ا اء يروي وا بز يشبع مع اختلاف اللذة والشبع ثابـت لديهم،وهذه الأمور قد تكون حسية لشخص دون آخر، ومع ذلك تنتقل ا علومـات بـ الناس وتصدق ويعمل ا.

فخلاصة الكلام السابق أن القضايا الكلية الـ قام بوضعها ا خالفون لأهل الـسنة وا ماعة،مردودة إذا خالفت ما جاءت به الرسل أو خالفت ا س واللغة، فعليهم إثبـات صحة قضاياهم.

وأما ا شهورات فهم يرون بأ ا من القضايا غ اليقينية،وفرقوا بينها وبـ الأوليات وقـالوا بأ ا قد تصدق وقد تكذب(١).

وا شهورات هي القضايا العلمية مثل العدل حسن والكذب قبيح وغ ذلـك مـن القضايا وابن تيمية ـ ر ه ا ـ قد رد عليهم قو م هذا الذي ردوا بسببه بابا من أبواب الدين وهو معرفة حسن الأشياء وقبحها والقائم عليه أفعال ا سبحانه وتعا والقدر(٢).

وتفريقهم بـ القضايا العقلية وأن هذه القضية أولية على الإطلاق عند كـل أحـد وهذه ليست كذلك لا حقيقة له ورد غ ذلك من القضايا ا علومة بأ ا من ا ـشهورات ض كم فا قيقة أن الأمر نس (٣).

وابن تيمية ـ ر ه ا ـ بـ أن القضايا ا شهورة من أعظم اليقينيات لأن الإنسان عندما يقول: (العدل حسن) فهو يع أن العدل بوب للفطرة صل ا بوجـوده لـذة وفرح. فهذه القضايا هي علم الناس ا بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب وأيضا اتفاق الناس على هذه ا شهورات أعظم من اتفاقهم على العقليات بل إن الفلاسـفة أقروا باللذة العقلية وهي مبنية على ما وه مشهورات فإذا تكن من اليقينيات فلا دليـل لقو م(٤).

---

(١) انظر لباب الإشارات (ص٥٣ ـ ٥٥).

(٢) انظر الرد على ا نطقيين (ص٤٢٢).

(٣) السابق (ص٣٩٩).

(٤) انظر السابق (ص٤٢٢ ـ ٤٢٦).

فمما سبق يتضح أن السبب رد ا نطق اليونا ونقضه، ماجره مـن ضـلال العقيدة، فمن تكلم العقيدة من خلال ا نطق نفى عن ا ما يستحقه وأثبت الـ نقص ورد معظم قضايا الدين.

فا دود عرفوا ا الصفات والقضايا الشرعية الإ ية، وال جعل حقيقتها ما كان ا خلوق ، فنفوا عن ا أ اءه وصفاته.

والقضايا الكلية جعلوها فيما تص به ا خلوق، فردوا صفات ا واثبتوا ا ما بعض صفاته، أوشبهوه با عدومات، أوا متنعات.

والقضايا ا تواترة، وا شهورة، رد لأجلها أخبار الأنبياء وما اشتهر عند الناس ا سبب خللا باب القدر.

ولأجل هذا وغ ه كثرت الطعون على ا نطق ا مله من الباطل وإفساد ا ق.

ا بحث الثالث:الدخول القياس بفكرة مسبقة

عندما استخدمت الطوائف هذا القياس استخدمته و عقو م أحكام مسبقة يريدون إثبا ا سواء كان ذلك ا كم موافقا للقياس العقلي أم غ موافق، ع أ م تعاملوا مع هذا القياس ا دم أقوا م لا أن ا كم الذي أصدروه يوافق الـ ضرورة العقليـ ة، أو مطـ ابق للحقيقة، ويتضح ذلك فيما يلي :

(١) التزامهم بقانو م العام (إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل مطلقا)(١):

هذا القانون ـ وإن صاغه الأشاعرة ـ التزمته يع الفرق، فهم يتركون نـ صوص الشرع إذا خالفت عقو م، وهذا القانون التزموا لأجله رد النصوص الـ شرعية، وتقـ سيم الأحاديث إ آحاد ومتواتر، و إ غ ذلك من الالتزامات.

و هذا ا بحث بيان علاقة هذا القانون با طأ بالاستدلال العقلي،ويب ذلك ابـ ن تيمية ـ ر ه ا ـ بقوله:" القول بتقد الإنسان عقوله على النصوص النبويـ ة قـ ول لا ينضبط وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة ا ائض ا تنازع فيما يسمونه عقليـ ات، كـ ل منهم يقول إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره مايدعي الآخر أن ا علوم بـ ضرورة العقـ ل أو بنظره نقيضه... وكل من طائف النفي والإثبات فيهم من الذكاء والعقل وا عرفة ما هـ م متميزون به على كث من الناس، وهذا يقول إن العقل الصريح دل على النفي، والآخر يقول العقل الصريح دل على الإثبات(٢).

وهم متنازعون ا سائل ا دلت عليها النصوص كمسائل الصفات والقدر، وأما ا سائل ا ولدة كمسألة ا وهر الفرد و اثل الأجسام وبقاء الأعراض وغ ذلك ففيها مـ ن النـ زاع بينهم ما يطول استقصاؤه وكل منهم يدعي فيها القطع العقلي كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع والاختلاف بينهم معقولا م أعظم فا عتزلة أكثر اختلافـ ا مـ ن متكلمة الإثبات وب البصري والبغدادي منهم من النـ زاع ما يطول ذكره"(٣).

فهم عندما نظروا للنصوص الشرعية عرضوها على عقو م فردوا منها مـ ايظنون أنـ ه الف للمعقول، ويقصدون با عقول ما اصطلحوا عليه، فمثلا نفوا الصفات عن

---

(١) انظر : أساس التقديس (ص١٩٣ ـ ١٩٤).

(٢) انظر للأمثلة : درء تعارض العقل والنقل (١٤٤/١ ـ ١٤٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١٥٦/١ ـ ١٥٧).

ا لأن إثبا ا يقتضي التجسيم، وكذلك أفعال ا نفوا ا كمة عن ا اعتمادا على نفي الغرض عن ا لأنه يستلزم استكماله به، و إ غ ذلك من ا سائل.

وأدى تقد العقل على النقل إ الاختلاف ب الفرق بل ب الفرقة الواحـدة و ذلك قال قوام السنة ـ ر ه ا :" وأما إذا نظرت إ أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقة تلف أو شيعا أو أحزابا"(١).

بل إن الالتزام ذا القانون جعل الطوائف تتناقض أ ا تناقض، والسبب ذلك يعود إ أن العقول متفاوتة، والعقول يعلوها ا وى والغفلة والسهو، فعقل من نقدم.

وهذه بعض تناقضات الطوائف بعض ا سائل، لأن ا قام ليس مقام عرض ـذه التناقضات، بل مقام توضيح ارتباط ا لل العقيدة بالدخول بفكرة مسبقة وخاصة القانون العام الذي قدموه.

فمثلا الفلاسفة قالوا بأن الوصف يقتضي التركيب قالوا بـأن ا عقـل وعاقـل ومعقول، وكذلك قو م بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحدا، قالوا بأن العقل العاشر فاض عنه العا ، وكذلك قو م بأن الإ يات تؤخذ من العقل ولا تؤخذ من الشرع، اسـتدلوا راتب النفوس من القرآن لعدم وجود دليل عقلي ا يقولون.

وأما ا عتزلة فأثبتوا الأ اء دون ما تتضمنه من صفات، وكذلك رفعهم للنقيـض علو ا مع جعلهم أن عدم رفع النقيض من بدايه العقول، وكذلك قو م على مرتكـب الكب ة بأنه منـزلة ب ا نـزلت حكموا بأنه الاخرة النار.

وأما الأشاعرة فنفوا ا هة مع إثبات الرؤية، وكذلك كنفيهم بأن ا يفعل لغـرض قالوا بأن ا لا ري ا عجزة إلا على يد ن ، وكذلك قو م بقانو م العام ردوا ـس العقل. وغ ذلك من الأمثلة الكث ة وال لو استرسل فيها رج بنا عن موضوع الرسالة.

(٢) التزامهم بالألفاظ ا ملة :

من أعظم أسباب الضلال العقيدة التزام الفرق صطلحات يـس ون عليهـا القياس لإثبات العقائد، ومعا هذه الألفاظ ال يريدون إثبا ا أو نفيها معلومة

---

(١) ا جة بيان ا جة (٢٢٥/٢ـ٢٢٦).

مسبقا كلفظ ا سم وا هة وغ ذلك،فقد فهموا هذه الألفاظ سب ما اصطلحوا عليـه فجعلوا القياس يس وفق هذه ا عا ، قال ابن تيمية ـ ر ه ا :" ولكن هؤلاء عمدوا إ ألفاظ ملة مشتبهة تمل لغات الأمم معا متعددة وصاروا يدخلون فيها من ا ع ـ ا ما ليس هو ا فهوم منها لغات الأمم ركبوها وألفوها تأليفا طويلا بنوا بعـضه علـى بعض، وعظموا أقوا م وهولوه نفوس من يفهمه، ولا ريب أن فيه دقة وغموضا ا فيه من الألفاظ ا شتركة وا عا ا شتبهة.

فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه ا تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا لـه أنت لا تفهم هذا وهذا لا يصلح لك فيبقى ما النفوس من الأنفة وا مية ملها على أن تسلّم تلك الأمور قبل قيقها عنده وعلى ترك الاعتراض خشية أن ينسبوه إ نقص العلم والعقل"[1].

فهنا يب ـ ر ه ا ـ أن ا بتدعة هؤلاء ركبوا الألفاظ ا وجودة اللغة معا كث ة منها ما هو حق ومنها ما هو باطل،وعندما يأ من يريد الـتعلم منـهم يكلمونـه بعقائدهم ولكن فطرته تنفر من ذلك، فيتهمونه بالغباء، وعدم الفهم فيضطر لأخذ ما عندهم والالتزام به قبل التحقق من صحته أو خطئه، وهذا يب أن أغلبهم مقلدة فهم يستدلون على أقوال مشا هم ـ وهذا أساس القياس عندهم ـ ولا يستدلون ا يقتضيه القياس العقلي.

ويب ـ ر ه ا ـ أن من أسباب عدم فهم دلالة النصوص الشرعية الالتزام ذه الألفاظ ا الف معناها يع اللغات، يقول ـ ر ه ا :" ومن أعظم أسباب الغلـط فهم كلام ا ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث ف يد أن يفسر كـلام ا بذلك الاصطلاح و مله على تلك اللغة ا اعتادها"[2].

فالإنسان الذي لا يعلم معا مصطلحا م يرد معانيها إ اللغة وهنا يكمن ا طـأ لأنه سينفي بذلك من قو م ما هو حق أو يثبت ما هو باطل.

فمثلا من ألفاظهم ا ملة (ا سم، التركيب، ا هة، ا يز، ا د،...) فجعلوا هـذه الألفاظ هي ا اكمة على نصوص الكتاب وإنـزال آيات الصفات على هذه الألفاظ فترد الصفات وتنفى لأجل هذه الألفاظ ا تشمل حقا وباطلا.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢٩٥/١).

(٢) الفتاوى (١٠٦/١٢ـ١٠٧).

فالقياس يعتمدون فيه علىهذه الألفاظ، فكل من اتصف بصفة فهو مركب وهـو جسم، فيجب نفيه عن ا ـ سبحانه وتعا ـ فكل صفة تثبت تقتضي إثبات ا ـسمية والتركيب سب تعريفهم، فلا كن أن يصلوا إ ا ق والسبب يعود إ التزامهم ـذه الألفاظ، ولأجل ذلك جعلوا حقيقة التوحيد نفي لصفات ا أو نفـي بعـض الـصفات وإثبات بعض.

فلو أ م تركوا هذه ا صطلحات ورجعوا إ لغة القران و اعتمدوا على النـصوص الشرعية، واستدلوا بعقل صحيح لوصلوا إ ا ق ـ بأذن ا ـ وهذا يقرره ابن تيمية ـ ر ه ا ـ بقوله:" واعلم أن هذا[١] نافع الشرع والعقل؛ أما الشرع فإن علينا أن نؤمن ا قاله ا ورسوله فكل ما ثبت أن الرسول صلى ا عليه وسلم قاله فعلينا أن نصدق بـه وإن نفهم معناه لأنا قد علمنا أنه الصادق ا صدوق الذي لا يقول على ا إلا ا ق.

وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ ا ملة كلفظ ا تحيز وا هة وا سم وا وهر والعرض وأمثال ذلك فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هـذه الأ ـاء لا النفـي ولا الإثبات حـ يتبـ له معناه.

فإن كان ا تكلم بذلك أراد معـ صحيحا موافقا لقول ا عصوم كان ما أراده حقا، وإن كان أراد به معـ الفا لقول ا عصوم كان ما أراده باطلا، يبقى النظر إطـلاق ذلك اللفظ ونفيه وهي مسألة فقهية فقد يكون ا عـ صحيحا و تنع من إطلاق اللفظ ـا فيه من مفسدة، وقد يكون اللفظ مشروعا ولكن ا عـ الذي أراده ا تكلم باطل كما قـال علي ـ رضي ا عنه ـ ن قال من ا وارج ا ارقـ " لاحكم إلا ": كلمة حق أريد ا باطل...

وأما نفع هذا الاستفسار العقل فمن تكلم بلفظ مل معا يقبل قوله و يـرد حـ نستفسره ونستفصله حـ يتبـ ا عـ ا راد ويبقى الكـلام ا عـا العقليـة لا ا نازعات اللفظية، فقد قيل إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأ اء ومـن كـان متكلما با عقول الصرف يتقيد بلفظ بل رد ا عـ بأي عبارة دلت عليه"[٢].

---

(١) يقصد الاستفصال عما فيه إ ال .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢٩٦/١ ـ ٢٩٩).

يبـ ابن تيمية ر ه ا أمور :

١ ـ أنه ـب إثبات ما أثبته ا ـ سبحانه وتعا ـ ورسوله ـ صلى ا عليه وسلم ـ والالتزام با صطلحات الشرعية.

٢ ـ الألفاظ ا ملة تنقسم إ قسم :

أ ـ ألفاظ وردت الشرع ولكن تلف باختلاف قصد ا تكلم ككلمة (لا حكم إلا) بإطلاقها صحيحة، ولكن لا بد من معرفة مقصد ا تكلم وا ع الذي يريده. فاللفظ مل من حيث قصد ا تكلم لا من حيث ا ع العام للفظ.

ب ـ ألفاظ ترد الشرع، ولكن وردت اللغة مع زيادات ا ع لا تكون اللغة، وهذه الألفاظ ب الاستفصال عن ا ع الذي يريده لأ م إما قيـدوها ببعض معانيها، أو أوردوا ا معا الف اللغة.

٣ ـ يبـ ابن تيمية أن ا لمل قد يكون :

أ ـ معا الألفاظ، فاللفظ له عدة معا فيسأل عن ا ع الذي يريده ذا اللفظ.

ب ـ قد يكون ا عا العقلية ح وإن ابتعد عن اللفظ الذي مل ا ق والباطل فا هم سؤاله عن ا ع الذي يريده.

فالفلاسفة ردوا الصفات ونفوها لأ ا تقتضي التركيب والتجسيم وقالوا بقدم العا لأن العلة تستلزم ا علول وغ ها من عقائدهم. وا عتزلة نفوا الصفات لأن إثبا ـا يقتـضي التركيب، وأنكروا خلق ا لأفعال العباد لأن ا لا يفعل القبيح وغ ها من عقائدهم.

والأشاعرة أثبتوا بعض الصفات ونفوا الباقي ، وأنكروا العلل والـصفات الذاتيـة للأشياء لعموم قدرة ا ومشيئته.

(٣) الالتزام بالقضايا الثنائية :

استخدموا القياس و اذها م فكرة مسبقة أن هذه ا سألة ثنائية ع أن القول ذه ا سألة ينقسم إ قسم فإثبات أحد القول ينفي الاخر،ولا يوجد قول ثالـث ـالف للقول ويتضح ذلك فيما يلي :

(أ) الصفات :جعلوا إثبا ا يقتضي التجسيم والتركيب وا ماثلة، فمن وصـف ا فقد مثله لقه وأثبت أنه مركب وجسم، وهذا مـن خـصائص ا خلـوق ، وجعلوا مقابله التوحيد وهو نفي الصفات عن ا للمعا السابقة وغالبيتـهم

التزموا انب النفي، والبعض منهم أثبت ونفى، وكل ذلك بناء علـى هـذه القسمة الثنائية، وهذا الذي جعلهم يؤولون الصفات الـواردة النـصوص الشرعية.

(ب) القدر :

فالإنسان إما أو مس ، ولا يوجد قول ثالث، فإن قلت فهو غ مس ، وإن قلت مس فهو غ ، واضطرهم ذلك إ نفي فعل ا أو فعل العبـد، فمـن أثبت فعلا للعبد نفى فعل ا ، ومن أثبت فعل ا نفى فعل العبد، وهكذا.

(ج) الإ ان :

وا كم على مرتكب الكب ة هل هو مؤمن أو كافر؟ فإما أن تقول مؤمن، والكب ة لاتنقص إ انه، وإما أن تقول أنه كافر، ولا يفرق ب عمل وعمل ولاينظـر أعمالـه الأخرى، ولا يوجد قول ثالث ا سألة بأنه مؤمن عاصٍ فلا ينفى عنه الإ ان ولا يثبت له كماله.

(د) وكذلك أفعال ا :

قالوا: هي إما قد ة أو دثة، فمن اثبت قدمها(ا نس والافراد)، فأنه جعل مع ا قد ا غ ه، وذلك يثبت قدم العا .

ومن قال إ ا دثة، فأنه جعل لفعل ا بداية.

وكأنه لا يوجد ا سألة قول ثالث بأن جنسها قد وآحادها دثـة،ولأجل هـذا التقسيم قال ا تكلمون بأ ا حادثة، وقال الفلاسفة بِقِدمِها.

(٤) التأثر بالأديان وا وروثات السابقة :

أدى انتشار الإسلام من خلال الفتوحات الا من ا ـ سبحانه وتعا ـ ا على ا سلم إ دخول الأمم دين ا أفواجا، ولكن دخو م الدين ليس علـى درجـة واحدة من التسليم، فمنهم من حسن اسلامه ومنهم من أسلم وتبقى شيء مـن موروثاتـه السابقة ذهنه ومنهم من أظهر الإسلام وأبطن الكفر،وهذان الصنفان الأخ ان نقلوا هذه ا وروثات إ ا سلم ، ا كان له الأثر الكب زعزعة عقائد بعض الناس والقول علـى ا بلا علم، ولأجل ذلك كانت غالب العقائد ا خالفة لدين ا منشؤها من هؤلاء، ومـن أراد الاستدلال ا يدخل القياس بفكرة مسبقة يريد إثبا ا أو نفيها، و ا يب ذلك قول

الشاط :" إن بـ إسرائيل يزل أمرهم معتدلا حـ نشأ فيهم مولدون سبايا الأمم فأخذوا فيهم بالرأي فضلوا وأضلوا"[١] .

فهؤلاء السبايا لوا موروثا م معهم ودخلوا دين ا شكلا فأضلوا النـاس ـا ملونه من الآراء ا خالفة لدين ا ، ونضرب هنا بعض الأمثلة الـ تبـ التأثر ـؤلاء ـا جعلهم يضلون باب العقائد.

فمن أكثر الطوائف دخولا دين ا هم النصارى وخاصة أتباع النسطورية، فقـد كانوا يعيشون العراق والشام عند دخول الإسلام لتلك البلدان[٢].

والنسطورية باب الصفات نفاة و القدر قدرية ينفون خلق ا لفعل العبد،و ا يبـ أثرهم على الفرق قول الشهرستا ـ ر ه ا :" ومن النسطورية من ينفـي التـشبيه ويثبت القول بالقدر خـ ه وشره من العبد كما قالت القدرية"[٣].

فهنا يبـ ر ه ا أن النسطورية أثرت ا عتزلة بعقيدتـ :

١ ـ نفي الصفات.

٢ ـ ونفي القدر وهو إثبات فعل العبد وأن ا ليس الق لفعل العبد.

ويقول داود ابن أ هند: " ما فشت القدرية بالبصرة حـ فشا مـن أسـلم مـن النصارى"[٤]، فهنا يبـ أثر هؤلاء النصارى القدرية.

ويقول الأوزاعي ـ ر ه ا :" أول من نطق القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانيا فأسلم تنصر فأخذ عنه معبد ا هـ وأخذ غيلان عن معبد"[٥].

ويقول ابن عون ـ ر ه ا :" أدركت الناس وما يتكلمون إلا علي وعثمان حـ نشأ ها هنا حقـ يقال له سنسويه البقال"[٦].

فهذه السلسلة للقول بالقدر تبـ أنه ليس من دين ا الذي نـزل على مـد ـ صلى ا عليه وسلم ـ والاستدلال عليه الف شرعا وعقلا.

---

(١) الاعتصام (٢/٣٣٤).

(٢) نشأة الفكر الفلسفي (١/٩٧).

(٣) ا لل والنحل (ص٢٢٦).

(٤) الإبانة الكـ ى (٢/٣٠٠).

(٥) الإبانة الكـ ى (٢/٢٩٨).

(٦) شرح اعتقاد أصول السنة (٢/٧٤٩).

وكذلك القول بالرجعة فأصلها مأخوذ من اليهودية، فهم يعتقدون بأن النـ اليـاس ـ عليه السلام ـ صعد إ السماء وسيعود فيعيد الدين والقانون[(١)].

وكذلك مقالة التعطيل مأخوذة عن تلامذة اليهود وا شرك وضلال الصابئة وأول من تكلم ا ا عد بن درهم وأخذها عنه ا هم بن صفوان[(٢)].

وكذلك إبراهيم النظّام أخذ عن هشام بن ا كم الذي أخذ عن الثنوية والـسمنية وملاحدة الفلاسفة قوله بإبطال ا زء الذي لا يتجزأ، ب عليه قوله بالطفرة الـ يسبقه إليها أحد وأخذ أيضا عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل ا ور والكـذب، وأخذ عن هشام بن ا كم قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات أجسام وب على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام حيز واحد[(٣)].

فكل ما خالف فيه ا تكلمون أهل السنة من عقائدهم فهومأخوذ عن ضلالات أهـل ا قالات السابقة ، وهذا ما جعلهم يضلون قياس الغائب على الشاهد لأ م دخلوا بأفكار مسبقة يقينية عندهم لا تقبل ا دل وعسفوا هذا القياس للاستدلال على بدعهم.

---

(١) فجر الإسلام (ص٢٦٩ ـ ٢٧٠).

(٢) سـ أعلام النبلاء (٢٦/٦) ، ميزان الاعتدال (٢٦/١).

(٣) الفرق بـ الفرق للبغدادي (ص٣١).

ا بحث الرابع: ردود الأفعال

لا تكاد توجد عقيدة من عقائد الفرق الضالة ا خالفة نهج أهل السنة وا ماعة إلا وهي ردة فعل ترجع إ معيار الشرع.

فا رجئة ردة فعل للخوارج، والأشاعرة ردة فعل للمعتزلـة، وا يـة ردة فعـل للقدرية، وا مثلة ردة فعل للمعطلة. وهكذا يع العقائد. ونريد أن نب هذا ا طلب أن هذه العقائد ال يدعون أ ا موافقة للعقل بل هي ا عقولة وغ ها ليست كذلك هـي ا قيقة ردود أفعال.

وتتضح ردود الأفعال من ناحيت : ا ناظرات، والتعصب للمذهب مع ظهور ا ق.

(١) ا ناظرات :

وهذه غالبا يضطر فيها الشخص للاستدلال على عقيدته ا يستطيعه مـن ا جـج والأدلة، وإذا أُفحم ا ناظرة قد يضطر إما إ الالتزام بقول ا صم، أو الإتيـان ببدعـة الفة لبدعة ا صم، لأ م الغالب عند ا ناظرة إما أن يناظر أحدهم لعقيدتـه أو ينـاظر لبيان فساد عقيدة ا صم فيضطر إ الوقوع الضلال، لأن ا دف ليس إظهار ا ق بقدر ما هو الانتصار على ا خالف.

وسأكتفي بذكر أربعة اذج للدلالة على ذلك.

(أ) قصة ا هم بن صفوان مع السمنية وال أصبحت أساسا لتعطيل أ اء ا وصفاته، يقول ابن تيمية ـ ر ه ا ـ ناقلا قصة ا هم مع السمنية عن الامام أ د ـ ر ه ا : " وكان ا بلغنا من أمر ا هم عدو ا أنه كان من أهل خراسان من الترمذ وكان صـاحب خصومات وكلام وكان أكثر كلامه ا تعا فلقي ناسا من ا ـشرك يقـال ـم السمنيةفعرفوا ا هم فقالوا له : نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلـت دينـا وإن أظهرت حجتك علينا دخلنا دينك.

فكان ا كلموا به ا هم أن قالوا له : ألست تزعم أن لك إ ا ؟، قال ا هم: نعم، فقالوا:هل رأيت إ لك ؟، قال: لا، قالوا: فهل عت كلامه ؟، قال: لا، قالوا: فشممت له رائحة ؟، قال: لا، قالوا: فوجدت له حسا؟، قال: لا، قالوا: فوجدت له سا؟، قـال: لا، قالوا: فما يدريك أنه إله؟.

فتحـ ا هم فلم يدر من يعبد أربع يوما إنه استدرك حجة مثل حجة الزنادقة من النصارى وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح ال عيسى ـ عليه السلام ـ هي من روح ا تعا ومن ذات ا تعا فإذا أراد أن دث أمرا دخل بعـض خلقـه

فتكلم على لسان حاله فيأمر ا يشاء وينهى عما يشاء وهو روح غائب عـن الأبـصار، فاستدرك ا هم حجة مثل هذه ا جة فقال للسم : ألست تزعم أن فيك روحا؟ قال: نعم، قال: فهل رأيت روحك ؟ قال: لا، قال: عت كلامها ؟، قال: لا، قال: فوجـدت ـا حسا أو سا ؟، قال: لا، قال: فكذلك ا لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا تشم له رائحة وهو غائب عن الأبصار ولا يكون مكان دون مكان.

استدل بالآيات كقوله تعا : ﴿ليس كمثله شيء﴾[الشورى،١١]، وقوله تعـا : ﴿ السموات والأرض﴾[الانعام،٣]، وقوله تعا : ﴿لاتدركـه الأبـصار وهـو يـدرك الأبصار﴾[الانعام،١٠٣]..."[1].

فكلام ا هم السابق اشتمل على أمور الفة هى:

١ـ أنه يعرف ما يقصده السمنية و يعرف مذهبهم. يقول ابـن تيميـة:" وكـذلك ما يذكرونه أن السمنية قوم ينكرون من العلوم ما سوى ا سيات حـ ينكروا ا تواترات غلط على القوم فإ م أنكروا وجود ما لا كن الإحساس به ينكروا وجود ما لا سونه هم به... فلا يتصور أن أحدهم ينكر ماكان قبل مولده فلا ينكر وجود البلاد...

بل بنو آدم كلهم متفقون على أن ما شاهدوه علموه با شاهدة وما غاب عنهم علموه بالأخبار فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار"[2].

فلو كانوا ينكرون وجود ما لا سونه هم يكن له دليل عليهم بالروح.

٢ـ التزام لذلك عقائد باطلة منها إنكار صفات ا تعالىكالوجه والكلام ورؤيـة ا ؤمن وإنكار علوه والقول با لول و ريف كلام ا عن مواضعه.

(ب) قصة يوحنا الدمشقي كلام ا وال أجـ ت ا عتزلة إ القول بأن القرآن لوق.

يقول يوحنا:" إذا قال لك ا سلم: ما تقول ا سيح؟ فقل له : أنـه كلمـة ا يسأل النصرا ا سلم: ي ا سيح القرآن ؟ وليسكت فلا يتكلم بشيء حـ يبـه ا سلم قائلا: كلمة ا ألقاها إ مر وروح منه فإن أجاب بذلك فاسأله: هل

---

(١) بيان تلبيس ا همية(٢|٣٥٠ـ ٣٥١)، وانظر(١|٣١٧ـ٣٢٢)، وانظر الرد على ا همية(ص١٠٢ـ١٠٤).

(٢) الرد على ا نطقيـ (ص٣٢٩ـ ٣٣٠) .

كلمة ا وروحه لموقة أم غ لموقة ؟، فإن قال لموقة ﻓ د عليه بأن ا كـان إذن و تكن له كلمة ولاروح، قال يوحنا: فإن قلت ذلك فسيفحم ا سلم لأن من يرى هذا الرأي زنديق نظر ا سلم "(١).

وا عتزلة تأثروا ـذه الشبهة(٢)، ولأجل ذلك وجدوا أنه ليس أمامهم صفة الكلام إلا أحد طريقة :

١ ـ إثبات أن كلام ا غ لموق ويقتضي ذلك ألوهية ا سيح وهذا منتـفٍ العقول.

٢ـ إثبات أن كلام ا لموق ويقتضي ذلك عبوديته فوقعوا قضية خلق القرآن الـ امتحن لأجلها إمام أهل السنة .

(ج) قصة الأشعري مع ا بائي.

وذلك عندما "سأل الأشعري أستاذه ا بائي: ماقولك ثلاثة؛ مؤمن وكافر وصـ ، فقال ا بائي: ا ؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل ا هلكات والصـ من أهل النجاة، فقال الأشعري: فإن أراد الصـ أن يرقى إ أهل الدرجات هل كن ؟، قـال ا بـائي: لا، يقال له إن ا ؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها، قال الأشعري: فإن قال التقصـ ليس مـ فلو أحييتنـ كنت عملت من الطاعات كعمل ا ؤمن، قال ا بائي: يقول له ا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتـك قبـل أن تنتهي إ سن التكليف، قال الأشعري : فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمـت حا فهلا راعيت مصلحـ مثله فأمتـ صغ ا فانقطع ا بائي"(٣)، وهذه ا ناظرة جعلت من أصول ا ذهب الأشعري " أنه تعا لا ـب عليه شيء ولا يفعل شيئا لشيء يبعثه عليه بـل هو مالك ا لك ورب العا لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"(٤)، فنفي الأشعري للحكمة والتعليل انبـ على ردة فعل مناظرة كان الواجب عليه الرجوع إ كتـاب ا وسـنة رسوله وهو ما سيتضح القصة الرابعة.

---

(١) علم الكلام (١|٣١).

(٢) اورد احتجاجهم ـذه الشبهه عند نقاشهم للامام ا ـد ر ه ا ، انظر الرد على ا همية (ص١٢٣ـ١٢٤)

(٣) انظر طبقات الشافعية للسبكي (٢|٢٥٠ـ ٢٥١).

(٤) السابق من قول السبكي .

(د) قصة الأشعري أ اء ا تعا .

" دخل رجل على ا بائي فقال: هل وز أن يسمى ا عاقلا؟ فقال ا بـ ائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال والعقال ع ا انع وا نع حق ا تعا ال فامتنع الإطلاق، فقال الأشعري: فعلى قياسك لا يسمى ا ـ سبحانه وتعا ـ حكيما لأن هذا الاسـ م مشتق من حكَمةِ اللجام وهي ا ديدة ا انعة للدابة عن ا روج، فإن كان اللفظ مشتقا من ا نع وا نع على ا ال لزمك أن نع إطلاق حكيما عليه ـ سبحانه وتعا ـ فلم ـ ر جوابا إلا أنه قال له: فلم منعت أنت أن يسمى ا ـ سبحانه وتعا ـ عاقلا وأجزت أن يسمى حكيما، قال الأشعري لأن طريقي مأخذ أ اء ا السماع الـ شرعي لا القيـ اس اللغوي فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ولو أطلقه الشرع لأطلقته"[١].

(٢) التعصب للمذهب وإن ظهر ا ق :

التعصب يغطي العقل و عل الإنسان ينتصر لنفسه دون النظر إ ا ق والباطل،والواجب عليه أن ينظر إ ا ق ويأخذ به دون التعصب لرأيه أو مذهبه فما وافق الكتاب والسنة أخذ وما خالف ترك.

فالفلاسفة تعصبوا ذهبهم ومصطلحا م وقسموا الناس إ عوام وخواص[٢]، وجعلوا العلوم تنقسم بانقسام الناس فما كان للعوام فهذه أمور ظنية لا يؤخذ ا بل مهمتها إصلاح العوام، وأما ا قائق فهذه علوم ا واص وهي ال ب عليهم الالتزام ا، وهـ ذه بعـ ض الأمثلة تبر تعصب الفلاسفة ذاهبهم مع تبر ان ا ق ضد ذلك وإقرارهم بـ ه ولكنـ هم لا يأخذون به.

فابن سينا عندما قسم القضايا من حيث الظن واليق وقبو ا وردها ذكر:" أن مـ ن أصناف القضايا وهي ا سلمات وا ظنونات وما معها ومشبهات بغ هـ ا ومتخـ يلات و ا سلمات إما معتقدات وإماأخوذات وا عتقدات أيضا أصنافها ثلاثـ ة؛ الواجـ ب قبو ـ ا وا شهورات والو يات... ا شهورة إذ لا عمدة له إلا الشهرة وهي آراء لو خلي الإنـ سان وعقله ا رد وو ه وحسه... يقض ا الإنسان طاعـ ة لعقلـ ه أو و ـ ه أو حـ سه... وا شهورات إما من الواجبات وإما من التأديبات

- - - - - - - - - - - - - - - - -

(١) السابق(٢٥١/٢).

(٢) انظر مناهج الأدلة (ص١٣٤) ، وكذلك قول ابن سينا علىقياس التمثيل بأنه مايسميه اهل زمانه قياسا .

الصلاحية وما تتطابق عليها الشرائع الإ ية"[١].

فهو هنا ينفي ا شهورات، مثل أن العدل حسن والظلم قبيح وما جاء ال ـ شرائع، فهو يريد أن يرد هذا وهذا كما بينه ابن تيمية ـ ر ه ا ـ من أسباب رد الكتاب والسنة لأن قضايا ا غ يقينية عندهم وهذا ماذكرناه سابقا.

فهو هنا يب أن ا شهورات لا كم ا لا عقلاً ولا و ًا ولا حسا يعترف بعكس ذلك ولكن مذهبه الأساسي رفضها فهو يذكر "أن كب النفس يستصغر ا وع والعطـ ش عند ا افظة على ماء الوجه ويستحقر هول ا وت... ا يتوقعه من لذة ا مد ولـ و بعـ د ا وت... فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات ا سية فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن تكن عقلية فما ظنك بالعقلية"[٢]. فهنا يب أن القـ بح وا ـ سن والاستلذاذ يكون با س والعقل، فابن تيمية ـ ر ه ا ـ بعد هذا الكلام يـ رد عليـ ه بقوله:" هذا كله حجة عليك قولك: (إن استحسان ا سن واستقباح القبيح لا يدركـ ه الإنسان لا سه ولا بعقله ولا بو ه) وأنت قد ذكرت أن الإنسان بل ا يوان يلتذ با مد والثناء... ومعلوم أن لذة الأكل والشرب ا يعلم با س الظاهر فهذه اللذة الباطنـ ة يعلـ م با س الباطن وبالوهم فكيف تقول إن ا س والوهم والعقل لا يعلم به حـ سن ا ـ سن ولا قبح القبيح؟ وما ذكرته من التذاذ الإنسان بالإيثار وتركه الطعام الشهي مراعاة ا شمة و و ذلك إ ا هو لكونه يرى ذلك قبيحا وهذا يلا"[٣].

والسبب هذا التناقض هو أ م اعتمدوا إثبات عقيد م ا عاد علـ ى اللـ ذة العقلية فأثبتوها هنا مع نفيهم صول القضية ا شهورة العقل فإن ردوها ردوا عقيـ د م با عاد وال لا تعلم إلا من خلال القضايا ا شهورة[٤].

---

(١) الإشارات (١| ٣٤١ ـ ٣٥٣).

(٢) لإشارات (٣| ٧٥٠ ـ ٧٥١).

(٣) الرد على ا نطقيين (ص٤٣٢).

(٤) السابق (ص٤٢٤).

وا ثال الثا أن ابن رشد عندما رد على الغزا قوله بأن الفلاسفة ينكرون البعـث ا سما ب أن ذلك غ صحيح وأن الفلاسفة يثبتون ذلك وهو ا ق الذي نـزلت بـه الشرائع[١]، عاد بعد ذلك وب أن الشرائع اختلفت ا عاد فمنها ما جعلته روحانيا ومنها ما جعلته للأجسام والنفوس معا[٢]، وهوكذلك يثبت قضايا كث ة كتابه مناهج الأدلـة ويقرر أ ا حق ولكنها للعوام يذكر طرق ا اصة ال الف هؤلاء.

وأما ا عتزلة فلعل قصص ا بائي مع الأشعري فيها الكفاية، فهو يعرف عنه الرجوع عن هذه ا سائل الوعد والوعيد وأ اء ا سبحانه وتعا .

وأما الأشاعرة فيكتفى بذكرمثال واحد للتدليل على تعصبهم ذهبهم وإن ظهر ا ـق خلافه: فالرازي خالف الأشاعرة إقراره أن ا ُسن والقبح من صفات الأفعال، ولكنه مع ذلك نفى التحس والتقبيح العقلي ، وأثبت التحس والتقبيح الشرعي، فهو قد بـ بـأن للأفعال صفات كمال أو نقص ـ وهذا كما قلنا ينا أقوال الأشاعرة فإ م لا يـرون الأفعال صفات حسنة أو قبيحة ذاتية[٣] ـ وهذا صحيح ولكنه رجع بعد ذلـك ـسكا با ذهب إ نفي التحس والتقبيح العقلي فب أن ذلك يقتضي كون الفعل موجبا للثواب والعقاب وا دح والذم العاجل والآجل، وب هذا القول على قو م بأن صـفات العبـد اضطرارية وليست اختيارية وما دامت كذلك فلا توصف دح أو ذم[٤].

فكلامه الأول صحيح، وكلامه الأخ س ا على ا ذهب ولكنه بقوله هـذا يـرد مذهبه ويلزم منه أن فعل الباري لا يوصف سن ولا قبح شرعا[٥].

----

(١) انظر افت التهافت (ص٣٢٤).

(٢) انظر مناهج الأدلة (ص٢٤١).

(٣) انظر الأحكام للآمدي (٦٤/١) ، اية الأقدام(ص٣٧٠) ، الإرشاد (ص٢٥٧ ـ ٢٦٧).

(٤) انظر ا طالب العالية (٣٣٢/٣ ـ ٣٣٣) ، الأربع (ص٣٤٦ ـ ٣٤٧).

(٥) انظر تصر ابن ا اجب (٢٠٣/١).

ا بحث ا امس:تقسيم اللغة إ حقيقة و از

لقد كان تقسيم اللغة إ حقيقة و از من أك اسباب الضلال الدين حيث خص ا قسمون من ا ع العام لكل لفظ مارأوه حقيقة، وأما بقية ا ع ا ستخدم اللغة فهـو از، ومن ا لاحظ أن غالب ما خصوه بأنه حقيقة هو ا ع الذي يصدق علـى ا ـشاهد ا سوس، ومن هنا كان الضلال، فا ع ا ق عندهم ما كان الشاهد وا عـ ا ـازي ما كان الغائب، ولأجل ذلك نفوا الصفات ا ذكورة للغيـب الـشرع أو أولوهـا، وسيتضح ما جره تقسيمهم هذا من الضلال من خلال هذا ا بحث إن شاءا تعا .

(١) تعريف ا قيقة والاز ونشوء القول ما :

تعريف ا قيقة لغة :

من ا ق وهو الثابت[١].

تعريف ا قيقة اصطلاحا :

يعرفها الرازي بقوله:ما أفيد ا، و ما وضعت له أصل الاصطلاح الذي وقـع التخاطب به[٢].

ويقول ابن فارس: فا قيقة الكلام ا وضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا ثيل[٣].

يعرفها ابن ج بأ ا: ما أقر الاستعمال على أصل وضعه اللغة[٤].

تعريف الاز لغة :

العبور والانتقال والتعدي[٥].

واصطلاحا :

يعرفه الرازي بأنه: هو ما أفيد به مع مصطلح عليه غ ما اصطلح عليه أصـل تلك ا واضعة ال وقع التخاطب ا لعلاقة بينه وب الأول[٦].

---

(١) الصحاح (١٤٦١/٤).

(٢) الصاح (ص٢١٥).

(٣) ا صائص لابن ج (٤٤٢/٢) ، ع ا وامع (٣٠٠/١).

(٤) الصحاح (٨٧٠/٢).

(٥) الصحاح(٨٧٠١٣).

(٦) ا صول(٣٩٥١١ـ ٣٩٧).

ويعرفه ابن جـ بقوله: إن ا از ضد ا قيقة[١]، وقيل ا از اللفظ ا ستعمل بوضـع ثان لعلاقة[٢].

وقيل اللفظ ا ستعمل غ ما وضع له ناسبة بينهما وتسمى العلاقة[٣].

فمن خلال هذه التعاريف يتب أن ا قيقة وا از من عوارض الألفاظ، فا قيقة هي اللفظ الذي وضع واستعمل موضعه، أما إذا استعمل غ ذلك فهو از،وأوضـحوا أيضا أن اللفظ عند نقله من ا قيقة إ ا از لا بد من علاقة ومناسبة يسمو ا قرينة[٤].

وقد جلعوا لكل قسم من أقسام ا از أنواعا من القرائن حـ يصرف اللفـظ مـن ا قيقة للمجاز.

فاللغوي منه: جعلوا له قرينة لفظية أو معنوية تعرف من السياق،وا از ا رسل جعلوا له قرائن كث ة منها السببية وا سببية والكلية وا زئية[٥]

وا از العقلي: جعلوا له قرائن كث ة منها ا كانية والزمانية[٦].

فمنهم من قسم ا از إ هذه ألاقسام الثلاثة :

(أ) اللغوي: وهو اللفظ ا ستعمل غ ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة مـن إرادة ا ع ا قيقي.

(ب) ا از ا رسل: هو كلمة استعملت غ معناها الأصلي لعلاقة غ ا شا ة مع قرينة مانعة من إرادة ا ع الأصلي.

(ج) ا از العقلي: هو إسناد الفعل أو ما معناه إ غ ما هو له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد ا قيقي[٧].

فا از اللغوي وا رسل الألفاظ والأ اء وا از العقلي الأفعال والإسناد إليها. ولكـن هناك من رد هذا التقسيم؛ يقول ا رجا : "ومن قسم ا از إ

---

(١) ا صائص (٤٤٢/٢).

(٢) ع ا وامع (٣٠٠/١).

(٣) التمهيد ريج الفروع على الأصول (ص١٨٠).

(٤) تصر ا عا (ص١٤٦).

(٥) تصر ا عا (ص١٤٦ ـ ١٤٧).

(٦) الايضاح للقزوي .

(٧) علوم البلاغة ، ا راغي (ص٢٣٠ ـ ٢٣٦).

لغوي وعقلي فذلك مب على أصله الفاسد، وهو أن دلالة ا ركب على معناه بالعقـل أو الوضع وقد عرفت فساده أول الكتاب، بل يقسم إ الإفرادي والتركي "[١].

فهو يقسم ا از إ إفرادي وتركيب ، أي أنه لا يكون إلا الألفاظ ولا يدخل ا عا العقلية. وب أول الكتاب اذا حصر ا از هذين القسم فقال:" إن ا ـاز لا يكون عقليا لأن الأعجمي إذا علمناه ا فردات لا بد أن نعلمه الكلام ا أثناء التركيـب وهذا ليس استنادا على قصد ا تكلم ولكن بالوضع عناه"[٢].فا رجا لا يرى ا از إلا التراكيب اللغويه فقط.

ومن باب التنـزل مع ا صم ذكر ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ شـروطًا لنقـل ا ع من ا قيقة إ ا از النصوص الشرعية لا كن توفرها فيما يقولون وهي:

ـ أن ذلك اللفظ مستعمل با ع ا ازي.

ـ أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إ ـازه، وإلا فإذاكـان يستعمل مع بطريق ا قيقة و مع بطريق ا از ز له على ا ازي بغ دليـل يوجبه العرف بإ اع العقلاء.

ـ أنه لا بد أن يسلم ذلك الدليل عن معارض.

ـ أن الرسول إذا تكلم بكلام لا بد أن يوضح هل يريد حقيقتـه أم ـازه وإذ يوضح يبلغ[٣].

فابن تيمية ـ ر ه ا ـ يريد بيان أنه لو قيل بوجود ا از فلا بد مـن وجـود ضوابط يس عليها من أراد أن يتكلم اللغة، وإلا يثبت شيء من اللغة.

(٢) ا ذاهب ا قيقة والمجاز:

انقسم الناس وقوع ا از اللغة والقرآن ـ كما أشرنا آنفا ـ إ ثلاثة أقوال :

(أ) أن ا از واقع اللغة والقرآن :ونسبه البعض إ أنه قول هور العلماء[٤] وهذا كلام ا تكلم ومن تابعهم. فمقصدهم بالعلماء علماءهم ومن سار

---

(١) الإشارات والتنبيهات علم البلاغة (ص٢٠٢).

(٢) الإشارات والتنبيهات علم البلاغة (ص٢٢).

(٣) الرسالة ا دينة، الفتاوى (٣٦٠/٦ ـ ٣٦١) بتصرف.

(٤) الأحكام للآمدي (٤٥/١) ، إرشاد الفحول (ص٢٢).

على مذهبهم. فالصحابة والتابعون والقُرون ا فضلة هم العلماء ا قيقيون ذه الأمة وهـم ع كثـ من الأمة و يقولوا ا قاله هؤلاء، فكلمة هور العلماء لا بد فيها من تقييد وهو هور علماء ا تكلم .

(ب) إنكار ا از اللغة والقرآن : وهذا قول من تكلم به من علماء السلف بعد القرون الثلاثة، لأنه يظهر ويشتهر إلا بعد القرون الثلاثة ا فضلة، و ن أنكره شيخ الاسلام وابن القيم وكذلك قال به من ا تكلم أبو إسحاق الإسفرايي وابو علي الفارسي[1].

(ج) إنكار ا از القرآن وحده دون اللغة :وقال به داود الظاهري وابـن خويزمنـداد وغ هم[2].

هذه ا ذاهب ا قيقة وا از و بعض أدلة كل قول دون توسع مع بيـان القـول الراجح.

القول الأول: استدلوا بأن اللغة تطلق ألفاظا على عدة معا مثل الأسد على ا يوان وعلى الإنسان الشجاع، والذهن ينصرف عند اطلاقه على ا يوان[3].

فكلامهم يدور حول انصراف الذهن عند اطلاق اللفظ ع دون الآخر

هذا اللغة. والقرآن متكلم بلغة العرب فيأخذ حكمها[4].

القول الثا : قول ا نكرين له اللغة والقرآن :اعتمدوا قو م على نصوص شرعية[5] وعلىأن القول با از دث يعرف لا لغة ولا شرع ولا عقل، وهو قد حصل بعـد القرون الثلاثة ا فضلة[6]، وأنه لا يعقل أن يكون هناك زمان حصل اجتماع لقوم واصطلحوا على هذه الألفاظ فيجب عليهم إثبات هذا الاجتماع والوضع[7].

---

(١) الإ ان (ص٨٩) ، ا سودة (ص٥٦٤) ، إرشاد الفحول (ص٢٢ ـ ٢٣).
(٢) الإ ان (ص٨٩) ، ا سودة (ص٥٦٤) ، إرشاد الفحول (ص٢٢ ـ ٢٣).
(٣) الأحكام (٤٥،٤٦/١).
(٤) ا صول (٤٦٢/١).
(٥) سنذكرها عند ترجيحنا له ذا القول .
(٦) الإ ان (ص٨٨) ، تصر الصواعق (٣/٢ ـ ٥).
(٧) الإ ان (ص٩٠ ـ ٩٢) ، تصر الصواعق (٦٩/٢ ـ ٧٠).

والأمر الآخر أن العرب يعهد عنهم أن تكلموا بألفاظ مفردة مطلقا، بل بألفاظ مقيـدة وتراكيب مقيدة[١]، إ غ ذلك من الأدلة.

القول الثالث : ا انع له القرآن :

أستدلوا بأن ا از كذب وا منـزه عنه فلا كن أن يكون القران از وأما اللغة فهو موجود واستدلوا بأدلة أهل القول الأول [٢]. و م أدلة اخرى لا يهم تتبعها هذا ا بحث كما لا يهم تتبع أدلة كل قول، وذلك لأن هذا ا بحث بيان علاقة هذا التقسيم بالوقوع ا طأ هذا القياس.

والقول الراجح : القول الثا وهو قول منكري ا از اللغة والقرآن وترجيح قو م يعود إ عدة اعتبارات :

الاعتبار الأول :الأدلة الشرعية ال تدل على هذا القول ومنها:

(أ) قول ا تعا : ﴿وعلم ءَادم الأ اء كُلها ثُم عرضهم علَى الْملاِئكَةِ فَقَالَ أَنبِئُـونِي بِأ اء هؤلاءِ إِنْ كُنتم صادِقِ ﴾[البقرة،٣١].

يد ابن تيمية ـ ر ه ا تعا :" أن ا علمه أ اء كل شيء وأن هذا هو قـول الأكثرين كابن عباس وأصحابه، فالسبب يعود إ أن ا ـ سبحانه وتعا ـ قال (الأ اء كلها) وهذا لفظ عام مؤكد فلا وز صيصه بالدعوى، والأمر الثا : يشهد له ا ـديث الصحيح حديث الشفاعة " إن الناس يقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك ا بيده ونفخ فيك من روحه وعلمك أ اء كل شيء" [٣]"[٤].

فالآية شاملة لكل اسم. ويقول القرط :" إن ا ع باق على عمومه أي أن ا علمه أ اء كل شيء، وبه قال ابن عباس وعكرمة وقتادة و اهد وسعيد بـن جـبد ورجحـه ا ققون من أهل التفسـ "[٥]. فجميع اللغة من ا لأن ا علم آدم الأ اء كلها و صص شيء منها يقوم به ادم.

- - - - - - - - - - - - - - -

(١) الإ ان (ص٩٨ـ ٩٩).

(٢) ا صول (١ /٤٦٣) ، الأحكام لابن حزم (٢٩/٤).

(٣) رواه البخاري ، كتاب التوحيد ، باب ماجاء قوله تعا (وكلم ا موسى تكليما) ، الفتح ، ج١٣، ح (٧٥١٦).

(٤) الفتاوى (٩٤/٧) بتصرف .

(٥) تفسـ القرط (١٩٤/١).

(ب) قوله تعا : ﴿وَمِن ءَايَاتِهِ خَلْقُ السموَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْـتِلَافُ أَلْـسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِ ﴾[الروم،٢٢].

فجميع ا فسرين يبينون أن من آيات ا اختلاف الألسن، فمنهم العرب والعجـم والترك[1].

والذي يظهر من الآية ـ وا أعلم ـ والآيات السابقة ا أيضا ـ أن ا سبحانه وتعا ذكر فيها أمورا لا دخل للإنسان ا، بل هي من خلق ا ور ته وليس للإنـسان تصرف فيها، فجعل أول الآيات خلق السموات والأرض، وعقب بعد الألسن بـالألوان ال لا كم للإنسان ا الأبيض والأسود والأ ر، فالإنسان لا يتحكم بلونه، وقـرن ا الألسن بالألوان فتأخذ حكم بعضها فكما أن الألوان من ا فكذلك اللغات، ختم ذلك بأن هذا آية ودلالة وحكمة للعا لق ا وا تفكرين فيه.

فالاية إذن تقرير على أن اللغة إ ام إ ي لا ال للوضع البشري فيها بل إن ا تكلم عند تفس هم ذه الآية قالوا بأن اختلاف الألسن هو اختلاف اللغات و يقولـوا بأنـه اختلاف صفات اللسان، وأيضا لو كانت اللغة وضعا بشريا ا جعلها ا من آياتـه الـ ينسبها لنفسه.

و ذلك يقول مد مد حس : "اختلاف لغات الناس واخـتلاف طبائعـ الأمم وألوا م وأذواقهم وشرائعهم ومناهجهم من سنن ا ال ري على علم قد كمة ب أن تكون موضع التسليم من كل مؤمن"[2].

(ج) هناك أدلة عامة استدل ا على هذا ا وضوع :

يقول تعا : ﴿الر ن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾[الر ن،١ـ٤]، وقـال تعا ﴿قالوا أنطقنا ا الذي أنطق كل شيء﴾[فصلت،٢١]، وقال : ﴿الذي خلـق فـسوى والذي قدر فهدى﴾[الاعلى،٢ـ٣]، فهو سبحانه يلهم الإنسان ا نطق كما يلهم غ ه[3].

فتبـ الآيات السابقات أن تعليم البيان من ا ـ سبحانه وتعا ـ وأن ا أنطـق كل شيء وأشهر ما أنطقه الإنسان، فربط ا ـ سبحانه وتعا ـ النطق به وأسنده إليه.

---

(١) انظر ا امع لاحكام القران (١٣/١٤).

(٢) مقالات الأدب واللغة (ص٦٧).

(٣) انظر الفتاوى (٩٢/٧) ومابعدها .

يقول مد مد حسـ : " إن المؤمن يعتقدون أن الكلام ككل الأشياء من خلـق ا واهتداء كل أمة إ لغة خاصة ا داخل قول ا تبارك وتعا حكاية عن نبيه موسى عليه السلام ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه هدى﴾ [طه،٥٠]،والتوقيف لا يعـ أكثـر من ذلك"[١].

الاعتبار الثا :نفي ادعاء الوضع وأن العرب تواضعوا على معا اللغة وألفاظها وذلك ا يلي:

أ ـ أ ا دعوى تاج إ دليل فلا بدمن ذكر الزمان والأشخاص الذين تواضـعوا عليها[٢].

ب ـ هناك سؤال: كيف تواضعوا على هذه اللغة؟ هل هي بالإشارات والإ اءات؟ أم هل هو تقليد الأصوات ا بثوثة الكون؟ أم أن هناك لغة سابقة تواضعوا ا علـى مـا يريدون؟

هذه الاحتمالات كلها مذاهب قال ا من قال بالوضع[٣].

ولو سلم للقول الأول فـ د سؤال: هل هذا الكلام يقال لأهل الأديان السماوية؟ أم لأهل الأديان الوضعية الوثنية؟ فأهل الأديان السماوية يردون بأن اصل اللغة طريقه الإ اء وذلك ا يعلمون من أن آدم هو أبو البشر وهو الذي كلمه ا تعا بكلام مفهوم وكلـم ا لائكة والشيطان كما حكى ذلك رسلهم ـ عليهم السلام ـ وأما أهل الديانات الوضعية فقد اشتركوا مع اهل الاديان السماوية كو م بشرا وهم يعا ابناء آدم الـذي تكلـم بكلام مفهوم.

ومع ذلك كله فإن هنالك امورا تدل على بطلان كـون اللغـة مـن الإشـارات والا اءت البشرية وهي:

---

(١) مقالات الأدب (ص٧٣).

(٢) انظر الفتاوى (٩١/٧).

(٣) ا از اللغة والقرآن (٧٣٢/٢ ـ ٧٣٩).

١ ـ أننا نعلم أن من الأمور ما هو مشاهد و سوس ومتع ، ومنها ما هـو غـ ذلك، ومنها ما هو متخيل فكيف يستطيعون التواضع على البواطن وا تخيلات وما ول الذهن؟ كيف ينـزلونه ويتواضعون عليه؟ لأنه يعلـم أن الإحـساس البـاط لا كـن الاستشهاد عانيه من الإحساس ا ارجي، ع كيف يع الإنسان مثلا عن مع الرضا هل هناك من ا ارج ما كن أن يش إليه أو اكيه ؟.فلو ا م تواضعوا على ا عا ا ارجيـة لا كنهم التواضع على البواطن وا تخيلات ال لا يوجد ا مثال الشاهد.

٢ ـ لو كان الأمر اكاة أو إشارات لتساوت لغات الأمم لأن الأصوات واحـدة والإشارات واحدة فتتساوى الأمم لغا ا و جا ا وهذا لا يقول به عاقل.

٣ ـ هذا القول يصدق على من يؤمن بنظرية دارون بأن الإنسان متطـور كـل مناحي حياته ح خلقه.

وأما إذا قيل ا ع الثالث وهو أ م تواضعوا من خلال لغة سابقة فإننا نسأ م ما هي هذه اللغة ال تواضعوا على اللغة من خلا ا؟. هل هي لغة آدم القد ة وهذه أول لغة لـ الإنسان؟ فإن قالوا: نعم، قيل م : وآدم من أين حصل على هذه اللغة؟.

أو قد يكون أبناء نوح الثلاثة الذين وا بعد الطوفان، فإن قالوا: نعم هـي أسـاس اللغات، قيل: واللغة ال تكلموا ا ما هو أساسها ؟.

ولو سلم أ ا الأساس لكان هذا حجة عليهم لا م، وذلك لأن اللغة سوف تكـون واحدة ولا تتعدد لأنه إذا كان الناقل ثلاثة فهم قد علموا أولادهم وأولادهم علموا أولادهم ولو كان كذلك لاتصلت.

الاعتبار الثالث:عندما يقول أهل السنة ومن وافقهم بأن اللغة توقيفية وأن ا قد علـم آدم الأ اء كلها هل يعنون أن ا علم آدم يع لغات الناس إ يوم القيامة؟

يب على هذا السؤال شيخ الإسلام :" نعلم أنه يعلم آدم يع اللغات ال يتكلم ا يع الناس إ يوم القيامة وأن تلك اللغات اتصلت إ أولاده فلا يتكلمون إلا ا فـإن دعوى هذا كذب ظاهر.

فإن آدم إ ا ينقل عنه بنوه وقد أغرق ا عام الطوفان يع ذريته إلا من السفينة، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، و يكونوا يتكلمون ميع ما تكلمت بـه الأمم بعدهم، فإن اللغة الواحدة كالفارسية والعربية والرومية والتركية فيها من الاخـتلاف

والأنواع ما لا صيه إلا ا ، والعرب أنفسهم لكل قوم لغات لا يفهمها غ هـم فكيـف يتصور أن ينقل هذا يعه عن أولئك الذين كانوا السفينة، وأولئك يعهم يكن ـم نسل، وإ ا النسل لنوح و يع الناس من أولاده وهم ثلاثة سام وحام ويافث كما قال تعا ﴿وجعلنا ذريته هم الباق ﴾[الصافات،٧٧]، فلم عل باقيا إلا ذريته.

وكما روي ذلك عن الن صلى ا عليه وسلم" أن أولاده ثلاثة" رواه أ د وغ ه، ومعلوم أن الثلاثة لا كن أن ينطقوا ذا كله و تنع نقل ذلك عنهم فإن الذين يعرفون هذه اللغة لا يعرفون هذه واذا كان الناقل ثلاثة فهم قد علموا أولادهم وأولادهم علموا أولادهم ولو كان كذلك لاتصلت و ن د ب الأب الواحد يتكلم كل قبيلة منهم بلغة لا تعرفهـا الأخرى والأب واحد لا يقال إنه علم أحد ابنيه لغة وابنه الآخر لغة، فإن الأب قد لا يكون له إلا ابنان واللغات أولاده أضعاف ذلك.

والذي أجرى ا عليه عادة ب آدم أ م إ ا يعلمون أولادهم لغتهم ال ـاطبو م ا غ هم فأما لغات لق ا من يتكلم ا فلا يعلمو ا أولادهم وأيضا فإنه يوجد بنـو آدم يتكلمون بألفاظ ما عوها قط من غ هم"(١).

وهذا الكلام ا هم يشتمل على أمور :

١ ـ أن ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ وأهل السنة من قبله لا يقولون بأن ا علم آدم يع اللغات ال تكلم ا الناس إ يوم القيامة، وأن أبناءه أخذوا عنه هذه اللغات.

٢ ـ أن ا أغرق كل من الأرض إلا أهل السفينة و يبـق إلا أولاد نـوح و يتكلموا ميع لغات الأمم.

٣ ـ أن السبب هذا القول أننا نرى أن اللغة الواحدة فيها من الاختلاف ما ا به عليم، فكيف يفكر أي إنسان بأن أولاد نوح كانوا يعلمون يع هذه الاختلافات ال لا كن حصرها.

٤ ـ الأمر الطبيعي ب آدم أن الآباء يعلمون أبناءهم لغتهم، ولو كـان كـذلك لكانت اللغة واحدة الآن الأرض لأنه يبق إلا أولاد نوح السفينة.

---

(١) الفتاوى (٩٢/٧ ـ ٩٣).

٥ ـ و ا يدلل على هذا الأمر ا ام أننا د أن الأب الذي يعلم الأبناء واحد، ومـع ذلك د هؤلاء الأبناء عندما تكثر ذريتهم تكون م لغة خاصة تلفة، فهـل الاخـتلاف حصل من الآباء الذين علموا اللغة. فلو قال ذلك أحد لقلنا له: ائتنا بالدليل وأيضا اعمـل هذا مع أبنائك فعلم كل ابن منهم لغة الف لغة الآخر من غـ اللغـات ا وجـودة أو ا وجودة هل كنه ذلك؟.

٦ ـ أن الناس لا كن أن يعلموا أبناءهم لغة يتكلم ا أحد لأ م لا يعلمو ـا، فكيف يعِلمو ا؟ فمثلا نعلم أن يأجوج ومأجوج يتكلمون بلغة فهل يستطيع أحد أن يعلـم أبناءه لغتهم؟، وهذه لغة يتكلم ا أناس علىوجه الارض .

٧ ـ يتبـ للباحث من الكلام السابق أن الإ ام يكون لكل أمة على حـدة وأن ا يلهم الناس من الألفاظ وا عا ا يستفيدون منه عمارة الأرض وعبـادة ا فـأ م آدم ما يفيده،وأ م نوحا ومن بعده وأ م العرب لغتهم وحفظها عليهم لأ ا لغة القرآن.

ولا يعـ القول السابق أن الناس لا تصطلح على إطلاق بعض الألفاظ علـى بعـض ا عا ، بل ذلك جائز وواقع كما هو مشاهد الصناعات والعلوم ا ادثة حـ الأعلام كتسمية الأولاد وا دن والكتب بأ اء معينة.

يقول ابن تيمية: " نعم قد يضع الناس الاسم ا دث ا يكن من قبلهم يعرفـه فيسميه كما يولد لأحدهم ولد فيسميه ا ا إما منقولا وإما مر لا وقد يكون ا سمى واحدا يصطلح مع غ ه، وقد يستوون فيما يسمونه، وكذلك قد دث للرجل آلة من صناعة أو يصنف كتابا أو يبـ مدينة و و ذلك فيسمي ذلك باسم"(١).

ولكن لا بد بعد هذا القول من التنبيه على أمرين :

١ ـ أن هذا ليس قولا با از فأ اء الأعلام والآلات أو تسمية الكتب أو ا دن، هذا تلف باختلاف الأزمان، لأ م لا يدخلونه ا قيقة وا از ـ أعـ القائل ا ـ فـلا كن أن يأ أحد ويقول لا تسمي ابنك مثلا مدا فهذا از، فهذا لا كن أو ينفي عنك تسمية مؤلفك باسم تريده وهكذا، أو أي آلة من الآلات فهذا القول ليس فيه حقيقـة أو از عندهم بل هو حقيقة فيما أطلق عليه.

---

(١) الفتاوى (٩٢/٧) ، وانظرجناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية (ص٦٨).

وكذلك ا ذاهب ال حدثت مثل الأشاعرة الذين أطلق عليهم هذا ا صطلح ن قـال بأصول معينة من دين ا هل كن أن يأ أحد ويقول لا تستخدم هذا اللفظ فهذا ـاز؟ أو معتزلة أو غ ها من ا ذاهب ا دثة كالد قراطية والعلمانية فكل هـذا علـى ا قيقـة لا يدخله از عند أهل السنة وا بتدعة.

(٢) أن تلك الأ اء لا رج عن اشتقاقات اللغة التوقيفية أصلا[1].

فمما سبق يتضح أن تقسيم اللغة إ حقيقة و از ض كم فاللغة أصـلها لا تـدخل للانسان ا وا ا هي تفضل من ا ـ سبحانه وتعا ـ ويصح تقسيمها إ حقيقة و از لو كانت اللغة من وضع البشر.

الأسباب الداعية إ القول با از :

من خلال البحث وجدت أن هناك أسبابا رئيسة للقول با از ترجـع إ أربعـة أسباب :

(١) ا هل بلغة العرب: لاشك أن للغة العربية مكانة عظمى العلوم الشرعية، كيـف لا وهي لسان الشريعة وا لة ا مدية، فيجب على كل من أراد أن يتكلم بالعلوم الشرعية أن يلتزم باللغة ال نـزل ا الشرع ا مدي.

يقول الأزهري ـ ر ه ا :" إن تعلم العربية ال ا يتوصل إ تعلم ما به ـري الصلاة من تنـزيل وذكر فرض على عامة ا سم ، وأن على ا اصة ال تقـوم بكفايـة العامة فيما تاجون إليه لدينهم الاجتهاد تعلم لسان العرب ولغا ا ال ا ام التوصـل إ معرفة ما الكتاب والسنن والآثار وأقاويل ا فسرين من الصحابة والتابع "[2].

ويقول ابن فارس:" إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بـالقرآن والسنة والفتيا... ولسنا نقول إن الذي يلزمه من ذلك الإحاطة بكل ماقالته العـرب، لأن ذلك غ مقدور عليه... بل الواجب علم أصول اللغة والسنن ال بأكثرها نـزل القـرآن وجاءت السنة"[3].

---

(١) جناية التأويل الفاسد (ص٩٨).

(٢) ذيب اللغة للأزهري (٢٦/١).

(٣) الصاح (ص٥٠).

وينقل صديق حسن خان القنوجي بيت من الشعر عن بعض أهل العلم وجوب تعلم اللغة ا:

حفظ الا ـ غات عليـ نا فـ ـرض كفرض الصلاة
فليس يضبط ديـ ـ ـن إلا فـ ـظ اللغـ ـ ات[1]

كان ا هل بلغة العرب من أك أسباب ضلال ا تكلم ومن تابعهم، وهـ و الـ ذي اضطرهم إ تقسيم الكلام إ حقيقة و از.

يقول ا سن البصري ـ ر ه ا :" أهلكتهم العجمةُ يتأولونه (أي القرآن) على غ تأويله"[2]، فالسبب الذي يذكره ا سن البصري لتأويل القرآن هو العجمـ ـة، ومعلـ ـوم أن التأويل أدى بعد ذلك إ القول با قيقة وا از ليعتمد على هذا التقسيم تأويلا م.

ويقول الشافعي ر ه ا : "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لـ ـسان العـ ـرب وميلهم إ لسان أرسطو طاليس"[3] فهو يب ر ه ا أن ا هل باللغة من أكـ اسـ ـباب الضلال.

ويقول ابن تيمية ـ ر ه ا : " فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة... والغالب أنه من جهة ا عتزلة و وهم من ا تكلم "[4].

ويقول ابن القيم: " وكان منشؤه من جهة ا عتزلة وا همية ومن سلك طريقهم من ا تكلم "[5].

فشيخ الاسلام وتلميذه يبينان أن أول من قال به ا تكلمون، وذكرا أن الكلام بـ ـه كان ا ائة الرابعة فيتبـ ا سبق حقيقتـ :

أولاً ـ جهل ا تكلم الأوائل بلغة العرب. وسأذكر مثالا فقط.

أ ـ ينقل البيهقي عن الأصمعي أنه قال: " جاء عمرو بن عبيد إ أ عمرو بـ ـن العلاء يناظره وجوب عذاب الفاسق فقال له: يا أبا عمرو آ لف وعده؟ قال : لـ ـن لف ا وعده. قال عمرو: فقد قال. قال أبو عمرو : أين؟ فذكر آية وعيد فظها أبو عمرو فقال أبو عمرو من العجمة أُتيت، الوعد غ الإيعاد إنشد :

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

(١) البلغة أصول اللغة (ص٥٩ ـ ٦٠).
(٢) الاعتصام (٢/٥٥).
(٣) صون ا نطق (ص١٥).
(٤) الإ ان (٧/٨٨).
(٥) تصر الصواعق (٢/٥).

وإ وإن أوعدته أوعدته سأخلف إيعادي وأ ز موعدي"[١] .

فهذا رأس من رؤوس ا عتزلة ويؤخذ عنه العلم يفرق بـ الوعد والإيعاد.

ب ـ وأما الرازي فلقد عرف الأفول با ركة[٢] واستدل بقصة ا ليل عليه السلام، ا يدلل على جهله بلغة العرب .

ثانيا ـ أن هؤلاء ا تكلم غالبيتهم موا أعاجم ليسوا عربا ومن كان منهم عربيا فإما قد طغت العجمة على لسانه وذلك لنشأته بينهم، أو تعلمه على يديهم .

فانظر إ اغلب ا عتزلة كعمرو بن عبيد،وواصل بن عطاء، والنظام، والعلاف... ا كلهم اعاجم وليسوا عربا.

واغلب الأشاعرة كالباقلا ، والغزا ، وا وي ، وا رجا ... ا كذلك ليـسوا عربا.

ولكن لايفهم من قولنا أن العلم لا يؤخذ عن الأعاجم، ولكن لا يقبل منهم الكلام لغة العرب ومعانيها ا ليس منها بل هو اجتهاد منهم ،فهذا جناية على اللغة بـل علـى الدين، إلا من فقه اللغة منهم وأتقنها بلازيادة أونقص وصار إماما فيها فهذا يستثـ .

ويبـ علماء ا سلم أن السبب ضلالالأمم السابقة هو دخول ا ولدين دينهم مع تفسـ هم للنصوص الشرعية سب ما فهموه منها دون الرجوع إ اللغة الـ نـزل ا الدين. يقول هشام بن عروة:" إن بـ إسرائيل يزل أمرهم معتدلا حـ نشأ فيهم مولدون سبايا الأمم فأخذوا فيهم بالرأي فضلوا وأضلوا"[٣] .

فأرجع ضلالهم إ أمرين :

١ ـ جهلهم بلغة الدين ا ديد وذلك لكو م من ا ولدين.

٢ ـ أ م لوا معتقدا م السابقة معهم.

ويقول البغدادي ـ ر ه ا ـ عند كلامه عن أ ا ذيل العلاف:" وقد جـرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم"[٤].

---

(١) ا امع لشعب الإ ان (١٠٣/٢ـ١٠٥).

(٢) مفاتيح الغيب (٧٧/٤).

(٣) الاعتصام (٣٣٤/٢).

(٤) الفرق بـ الفرق (ص١٢٢).

فهذا دليل آخر على أن هؤلاء ا عتزلة وغ هم من رؤوس ا تكلم كان السبب ضلا م العجمة فأظهروا البدع. وكان سفيان الثوري ر ه ا كما ينقل عنه الفريـ ا : " إذا رأى النبط يكتبون العلم تغ وجهه فقلت له: يا أبا عبدا أراك إذا رأيـت هـؤلاء يكتبون العلم يشتد عليك! فقال:كان العلم العرب و سادات الناس، فإذاخرج عنـهم وصار إ هؤلاء غُير الدين"(١). وفعلا صدق ظن الثوري ـ ر ه ا ـ ا راف النـبط عن العقيدة الصحيحة واشتهار ذلك عنهم فينقل عن أ مصعب الزهري أنه أتـاه "قـوم فقالوا: إن قبلنا ببغداد رجلا يقول لفظه بالقرآن لوق، فقال: هذا كلام خبيث نبطي"(٢).

فيتضح ا سبق أن الكلام أي لغة يكون بالأخذ عن أهلها، لا ا هو معروف مـن لغة قومه، فالكلام أي لغة بغ معانيها ا عروفة لأهلها يسبب ا لل فهم ا راد منها.

(٢) تر ة اللغة العربية وتعلمها :

من أسباب قول القائل بالوضع اللغة قياسهم أصل اللغة على تر تها ن يريـد تعلمها من الأعاجم وينسحب ذلك على مفردات ا عاجم اللغوية ويتضح ذلك من خـلال أقوا م.

فا رجا عندما ذكر أنواع ا از يقبل ا از العقلي لأن:" ا از لا يكون عقليـا لأن الأعجمي إذا علمناه ا فردات لا بد أن نعلمه الكلام ا أثناء التركيب وهـذا لـيس استنادا على قصد ا تكلم"(٣).

فالسبب رد ا از العقلي يعود إ تعليم الأعجمي، فتعليمه يبدأ من تعلم معـا ا فردات يعلم تركيب الألفاظ ل، وأصبحت هذه القضية دليلاً على قو م وعمموا نتيجة هذا التعليم على لغة العرب ال يتكلم أهلها ا سليقة.

و استدل ا طعـ على أن اللفظ قبل استخدامه لا يقال عليه حقيقة ولا از، بل يطلق ذلك عند الاستخدام، وكذلك نظر إ أن هناك ألفاظًا توجد ا عاجم ولا تـستخدم إلا نادرا ا يدلل على أن الألفاظ قبل استخدمها لا تكون لا حقيقة ولا از،فيقول:" وقـول الأقدم صحيح (بأن اللفظ قبل استخدامه لا يقال عليه لا حقيقة ولا از) لأ م نظروا إ ا شد اللغوي الذي حوته ا عاجم اللغوية، فهذه الكثرة الكاثرة من الألفاظ تصلنا اذجها

---

(١) البدع (ص٥٥ ـ ٥٦).

(٢) نشأة الفكر الفلسفي (٩٧/١).

(٣) الإشارات والتنبيهات علم البلاغة (ص٢٢).

الـ كان العرب قد استعملوها فيها"[١]. فقول الـطع (وقول الأقدم صحيح) فالأقدمون إما عرب أو عجم ولا كن أن يكونوا عربا لأ ا لغتهم يعلمو ا ويتكلمون ا وما كان من غريبها فهو قليل بالنسبة لاستخدامهم فيظهر لنا أن الأقدم الذين قصدهم عجـم وذلـك لسبب :

أ ـ أن ا عاجم وضعت للغة سابقة على وضعها، لا أن ا عاجم وضـعت للغـة يتحدث ا حـ نقول إن اللفظ قبل استخدامه لا حقيقة ولا از.

ب ـ نسب للقائل با از أ م قالوا ذا القول لأجل أ م نظروا إ ا عجم فرأوا أن اللفظ قبل الكلام به لا حقيقة ولا از، فهل النطق به والكلام للعرب أم ؤلاء؟ فـإن كان للعرب فهذا غ صحيح لأن العرب دثوا بالألفاظ قبل وجود ا عـاجم، وإن كـان للعجم فيمكن قبول كلامه فهل نأخذ كلاما عمن لا يعلم كلامنا إلا من خـلال ا عـاجم ؟و كم على نفسه أن هذا اللفظ قبل أن أتكلم به لا حقيقة ولا از، فهو يتحـدث عـن نفسه وإرادته للكلام وليس كلامه اصل اللغة إن وجد من يقول ذلك .

والصحيح أن التر ة تكون لتقريب ا ع ولا يع صيص بعض ا ع ، أن ا عـ ا تبقي از، لأن اللغات لا كن أن تتطابق ولأجل ذلك اول تقريب ا ع لغ النطق ا قدر الاستطاعة، لا أن حقيقة اللفظ هي ما خص من ا ع و ذلك يقول ابـن تيميـة ـ ر ه ا :" والتر ة تكون للمفردات وللكلام ا ؤلف التام، وإن كان كث من التر ـة لا يأ قيقة ا ع الـ تلك اللغة بل ا يقاربه، لأن تلك قد لا تكون ا اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على ا قيقة لا سيما لغة العرب فإن تر تها الغالب تقريب"[٢] .

فالتر ة وتعليم الغ بلغة من اللغات إ ا يكون بالتقريب لا با ع العام لأنه لا كن توصيل ا ع كاملا لا ختلاف خصائص اللغات فتؤخذ اللغة عن أهلها، كما كان علمـاء العربية الأوائل يأخذون اللغة العربية عن اهلها من الاعراب حيث لا معاجم.

(٣) التأثر بعلوم اليونان :

لا تكاد د بدعة عقلية دخلت دين ا إلا وكانت أصو ا من علوم اليونان، وإن ادعى ا تكلمون بأ ا نتيجة ث علمي أو أ ا حقيقة قائمة بنفسها، وهذا ما اكتشفه

ـــــــــــــــــــــــ

(١) ا از اللغة والقرآن (٧٤٤/٢).

(٢) الرد على ا نطقيـ (٤٨ ـ ٤٩).

علماؤنا السابقون ر هم ا يعا، فالشافعي ـ ر ه ا ـ ذكر هذه ا قيقة بقوله:" ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إ لسان أرسـطا طـاليس" [١]

فهذا النص يثبت التأثر بعلوم اليونان والذي كان من ناحيتة :

أ ـ التأثر با نطق اليونا : وهذا قد أفرد له مبحثا خاصا، بـ فيـه التـزام الفلاسـفة وا تكلم ا تأخرين ذا ا نطق، وذكر فيه خطورة هذا الالتزام وخاصة كلام اليونـان ا دود، وهو ماجر إ القول با قيقة وا از وذلك من خلال أ م جعلوا لكل لفظ معـ هوحقيقته وما خرج عن هذا ا ع ـ من ا ع ا عروف اللغة ـ فهو از.

ب ـ التأثر بقول اليونان با از: وهذا ا يثبت أن أقوا م ما هي إلا تقليد لليونان وليست اجتهادا منهم أو إثبات للحقيقة الفعلية، و ذلك يقول الدكتور السامرائي:" ولقد تصدى اليونان قبل ا سلم لظاهرة التعب ا ازي بالبحث والدراسة فرجال الفلسفة الفيثاغورثية " جعلوا الأعداد رمزا للكائنات بدلا من جعلها نفس ذوا ا، وهكذا أولت الأعداد ازيا بأ ا ثل كائنا أو وجودا تلف عنها"[٢].

وليست الأساط عندهم إلا وسيلة ازية للتعب عن أفكار فلسفية لا يصل إليها العقل بيسر، ولذلك كان أفلاطون يرى " أنه ب على الفلسفة أن تلجأ إ الأساط لتـتلمس منها العون ا سائل ال لا كن أن يصل العقل فيها إ معرفة ا قيقة التامة"[٣].

وقد كانت الطريقة ا ازية التأويل مستعملة الإسكندرية قريبا من عصر فيلون وقد ا ذت هذه الطريقة ت تأث عوامل تلفة " صيغة تنـزع إ الدين أكثر ا تنـزع إ الفلسفة"[٤]. وكان فيلون من أك من ينـزع التأويل ا ازي نـزعة دينية فلقـد كان يرى أن " من أغراض ا از الأساسية ويل أشخاص قصص التوراة و أحـسن أو سيء من أ اء وجود النفس"[٥]. ولقد أشار أرسطو إ ا از وعرفه بقوله: " وا از نقـل اسم يدل على شئ إ شيء آخر" [٦][٧].

---

(١) صون ا نطق (ص١٥).

(٢) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري (ص٧٠).

(٣) السابق (ص٦٧).

(٤) السابق (ص٧٠).

(٥) السابق (ص٧٠).

(٦) فن الشعر، تر ة البدوي (ص٧٥).

(٧) تأث الفكر الدي البلاغة العربية (ص).

فالدكتور السامرائي أوضح أن اليونان قد سبقوا المتكلمين في تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ـ من فيثاغورس إلى أرسطو ـ وبين أن السبب في هذا التقسيم يعـود إلى معـاداة الدين الوثني الذي يقوم على الأساطير، فالسبب الرئيس هو تصادم علوم الفلسفة مع الـدين فاحتاجوا إلى تأويل لغة الدين إلى كلام يوافق الفلسفة وهذا ما صرح به فيلون.

ومعلوم أن تراث اليونان قدس لدى المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، فكل ما قالوه يؤخذ ولا بد من تطبيقه.

ويصرح محمد عبدالمطلب: " بأن لأرسطو حديثا قد لا يكون في المجاز تحت عنوان الابتكار الأسلوبي إذ كان يرى أن الكاتب أو الشاعر إنما يلجأ كل منهما إلى المجاز ليدل على أفكار جديدة"[١].

فهنا يثبت القضية السابقة بأن أرسطو قد تكلم بالمجاز، وبين أن السبب في ذلك حتى يأتي بأفكار جديدة من خلال الألفاظ المعروفة[٢].

ويبين محمد غنيمي هلال أن السبب بالقول بالمجاز: " أن المجاز من وسائل الإيحـاء بالحقيقة عن طريق المثال ويتعامل فيها مع الجماهير الذين يتعاملون بمشاعرهم لا مع عقولهم وإنما مع الصفوة يقتصد فيها وكذلك حين يكون المرء بصدد تلقي حقائق خالصة"[٣].

فالمجاز ليس حقيقة بل هو إيحاء، وهذا يصلح مع العوام الذين يتعاملون بمشاعرهم، ولعل هذا يتوافق مع قول الفلاسفة الإسلاميين بنصوص العقيدة وخاصة المعاد.

إذن القول بالحقيقة والمجاز دخيل على العرب ولغتهم وما حصل إلا بعد الترجمة لكتب اليونان، وهذا مما يقوي قول ابن تيمية رحمه الله بأن تقسيم اللغة لم يكن معروفا لدى القرون المفضلة، بل أن أول من تكلم به المتأثرون بعلوم اليونان من المتكلمين لنصرة مذاهبهم.

---

(١) البلاغة الاسلوبية (ص٥٧).

(٢) راجع تعريفه السابق للمجاز من الفقرة السابقة .

(٣) النقد الأدبي الحديث (ص٢٣٦).

(٤) الانتصار للمذاهب :

ذكر ابن تيمية ـ ر ه ا ـ أن أول من تكلم ذا التقسيم هم ا تكلمون انتصارا ذاهبهم كما هو مدون كتبهم ال أولوا فيها النصوص الشرعية و ا يشهد لذلك قـول أحد الدارس اللغة، يقول الدكتور شوقي ضيف: " إن عبدالقاهر بين أن هذا ا ـاز[(١)] لا يتناول الألفاظ بل يتناول الإسناد كقول ا سلم: (أنبت الربيع البقل) وا نبـت هـو ا ، وأخذ عنه الز شري ذلك وطبقه على مذهبه كاستدلاله بأنه ﴿يضل به كث ا ويهدي بـه كث ا وما يضل به إلا الفاسق ﴾[البقرة،٢٦]. قال الز شري: وإسـناد الإضـلال إ ا تعا إسناد الفعل إ السبب لأنه ا ضرب ا ثل فضل به قوم واهتدى بـه قـوم تـسبب لضلا م وهداهم[(٢)]"[(٣)].

فهو يب أن أهل البدع يأخذون من بعضهم بدعهم ويتلمسون ما ينصر مذهبهم.و ا يدلل على أن هذا التقسيم للغة كان لنصرة ا ذاهب ا خالفة ما احتج به ـ العلـوي تأويله لصفة ا يء قال:" إ م إذا علقوا الكلمة ا يستحيل عقلا تعلقها به علم أ ا أصل اللغة غ موضوعة ا فيعلم كو ا ازا"[(٤)] فهو انتصر ذهبه من خلال تقـسيم اللغـة إ حقيقة و از. والقزوي عندكلامه على ا از ا ركب أورد قوله تعا :(وماقدروا ا حق قدره والارض يعا قبضته يوم القيامة) جعله ازا عن التصرف[(٥)]. وكـذلك العـز بـن عبدالسلام عندما أورد آيات ا ئ قال : " و وز أن يكون هذا من از ا ذف وتقـديره وجاء أمر ربك أو عذاب ربك أوبأس ربك"[(٦)].والأمثلة على ذلك كث ة وهذا بعضها.

---

(١) العقلي .

(٢) الكشاف (٢٠٦/١).

(٣) البلاغة تطور وتاريخ ، للدكتور شوقي ضيف (ص٢٤٢).

(٤) الطراز ا تضمن لإسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز ، ليحى العلوي (١|١٤٥).

(٥) الايضاح علوم البلاغة،للقزوي ، (ص٤٣٩).

(٦) الإشارة إ الا از بعض انواع ا از ، للعز بن عبدالسلام (ص١٠٦ـ١٠٧).

الرد على ا طع [1] رده على شيخ الإسلام :

السبب إفراد هذا الرد بعنوان مستقل هو ماورد كلام ا طع من مغالطات رده على ابن تيمية ـ ر ه ا ـ الرافض لتقسيم اللغة إ حقيقة و از، وا قعد ـذهب أهل السنة وا ماعة، وكذلك حـ لا يعتقد القارئ لردود ا طع بأن أقوال أهـل الـسنة وا ماعة ا از مضطربة وأدلتهم متناقضة.

ا تتبع لكلام ا طع كتابه ا از اللغةوالقرأن والذي يرد فيه على منكري ا از يلحظ ماياً :

١ ـ أن الرجل أو ذكاء يث رج أقوال ا صوم بصورة تظهر للوهلة الأو صحة مـ ا يقول، ولكن الأمر لاف ذلك.

٢ ـ أنه يبـ معا ا صطلحات البلاغية كالوضع وا از ا رسل،إلا عند تعرضه لأقـوال الأئمة ا خالف لقوله، ولكنه يعتمد بيان معانيها على أقوال أئمة البلاغة بل عرفها ا الف أقوا م، والسبب تعريفه ذه ا صطلحات من عند نفسه غ معتمد على أقـوال السابق لأنه عند رده على ا خالف له وجد أن تعريفات السابق لا تساعده على أقواله فعرف هذه ا صطلحات بتعريفات دم أقواله.

٣ ـ كث ا ما يصادر على ا طلوب، وهذا لن نتعرض له أثناء الرد عليه لأنه يكفي أن نش اليه لرده، فمثلا يأ لكلام الأئمة كالشافعي وابن تيمية وغ هم ويقول هذا يبق فيـه إلا أن يذكر أنه از، ويعلق على بعض الأقوال بقوله: وهذا من ا از العقلي...ا ، فما يسميه ازا الأئمة يقولون إن العرب تكلموا به واستعملوه على هذا ا ع . فهل يريد من الأئمـة ألا يتكلموا بلغة العرب؟ حـ لا ينسب إليهم القول با از، فا طع أنـزل مصطلحاته على أقوال ا نكرين ا ، والصحيح أن ما يسميه أصحاب ا از ازا، لايفرق ا نكرون للمجـاز بينه وبـ ما يسميه ا قسمون حقيقة ولا يقولون هذا ليس من لغة العرب.

والآن بعض مايزعم ا طع أنه بيان منه لكشف ضعف قول ابن تيمية إنكار ا از وذلك من خلال مايلي:

- - - - - - - - - - - - - - -

(١) للمطع جهود مشكورة الذب عن دين ا من خلال منافحته للعلماني مـصر فجـزاه ا عـن الاسلام وا سلم خ ا ، ولكن هذا لا نع من بيان ا ق له فيما اخطأفيه .

اولا:زعمه أن ابن تيمية ر ه ا يقول بالوضع :

من ا لملاحظ أنه من شدة سيطرة فكرة ا قيقة وا از على فكر ا طع و اولة إثبا ا بأي طريقة وجد أن أك عقبة جعلها طريقه ابن تيمية هى إنكار الوضع فلم يتـرك أي كلمة يذكر ا ابن تيمية كلمة وضع ومشتقاته إلا وقال إن ابن تيمية يقول بالوضع ويتناقض مع ما قرر نفي ا قيقة وا از .

وفيما يلي بعض النصوص ال نقلها ا طع من كلام ابن تيمية مستشهدا ا على قوله بالوضع أب عدم سلامة استدلال ا طع ا:

أ ـ نقل عن ابن تيمية قوله:" ... وهو أن يكون الرجل قد قال كلمة منظومـة أو منثورة لسبب اقتضاه فشاعت الاستعمال ح يصار يع ا عن كل ما أشبه ذلك ا ع الأول وإن كان اللفظ الأصل غ موضوع ا فكأن تلك ا ملة ا ثلية نقلت بالعرف من ا ع ا اص إ العام كما تنقل الألفاظ ا فردة، فهذا نقل ا ملة مثل قو م يداك أوكتا وفوك نفخ وهو مواز لقو م: أنت جنيت هذا لأن هذا ا ثل قيل ابتداء ن كانت جنايتـه بالإيكاء والنفخ فصار مثلا عاما"(١). سأل ا طع سؤالا بعد هذا النص فقال:" ما معـ قول الإمام ـ ر ه ا : (وإن كان اللفظ غ موضوع ا)"(٢).

لفهم أي قول ب أخذ الكلام لة واحدة ولا يفصل عن سياقه، فابن تيمية ر ه ا يتكلم هذا النص عن ا ثل، فالإنسان يقول ا ثل اجة أو لواقعة فيضعه ذه ا الة تأخذه الناس وتتكلم به حوادث مشا ة.

فابن تيمية ـ ر ه ا ـ قال قبل هذه العبارة: إن الرجل قد يقول الكلمة لـسبب اقتضاها، والكلمة لغة العرب تع ا ملة ا فيدة كقو م: (كلمة منظومة أو منثـورة) ذكر بعد النص ا قتطع: (فكأن تلك ا ملة ا ثلية نقلت بالعرف من ا ع ا اص إ العام)، فالكلام إذن على لة ا ثل وليس على الألفاظ ا فردة، والوضع ا ذكور النص هو وضع ا ثل ا وضوع على حادثة معينة.

---

(١) الفتاوى (٦٣/١٤ـ ٦٤).

(٢) ا از اللغةوالقرآن (ص٧٤٦).

واستدل ابن تيمية بقول القائل: (يداك أوكتا وفوك نفخ) فهذا ا ثل وضع ادثـة معينة ومن يعلم قصة ا ثل لا يستطيع ا أو من إحاطة بلغة العـرب أن يـأ بـا ع ا ازي الذي يدعيه ا طع وهو قول ابن تيمية (وهو موازِ لقو م أنـت جنيـت هـذا). فا طع زعم أن قول ابن تيمية: (اللفظ الأصل غ موضوع ا) أنه يدل على أن ابـن تيمية يقول بالوضع وهذا ليس صحيحا فإن اللفظ يطلق ويراد به ا لفوظ أي الكلام ويطلق ويراد به الألفاظ ا نظومة وليس اللفظ ا فرد، وابن تيمية ر ه ا كما قلنا سابقا جعل هذه العبارة بـ عبارة توضح ما يريد.

زعم ا طع أن الوضع يكون الألفاظ وكذلك التركيب[1]،وهـذا مـردود والدليل على ذلك قول السيوطي:" واضع اللغة يضع ا مل كما وضع ا فردات، بل ترك ا مل إ اختيار ا تكلم يبـ ذلك لك أن حال ا مل لو كانت حـال ا فـردات لكـان استعمال ا مل وفهم معانيها متوقفا على نقلها عن العرب كما كانت ا فـردات كـذلك ولوجب على أهل اللغة أن يتبعوا ا مل ويودعوها كتبهم كما فعلوا ذلك با فردات"[2].

فيجب على ا طع إثبات أن ا مل أيضا موضوعة من العرب، فا ثل الذي استدل به ابن تيمية (يداك أوكتا...) ليس ا ملة الوحيدة لغة العرب بل قال العرب من ا مل غ ذلك (يداك ضربتا) وقالت (يداك لمتا) وقالت (يداك شلتا) فهل هذه معا ازيـة ؟!،ولو تكن كذلك فيجب عليه نقل وضع العرب ا وهكذا سائر ا مل.

وعود على بدء فابن تيمية يقصد بالوضع وضع ا ثل، ولو كان وضع ا ثل لا يقـال حقيقة إلا على ا ادثة الـ وضع ا ثل لأجلها فكم تتكرر ا وادث حـ يطلق عليها ا ثـل حقيقة؟ ولكان ا ثل لا يذكر إلا ازا وتصبح اللغة كلها ازا وهذا ما لا يقوله ا طع فلو د العرب فائدة وضع ا ثل ما نقلته ولاحتاجوا لنقل يع أقوا م على ا وادث عرفة ا قيقة من ا از.

فابن تيمية يقصد (باللفظ) ا ثل كاملا وأنه يعبر به ا واقف ا شا ة للحدث الأول لأنه يشا ه ولا يقال فقط على ما وضع ا ثل عليه.

---

(١) ا زهر علم اللغة(١/٤٠ ـ ٤١).

(٢) ا از اللغة والقرآن(٢|٧٤٦).

وابن تيمية ـ ر ه ا ـ يقل بالوضع الأول ومعلوم أن ا ثل يقال بألفاظ فهل كل لفظ مفرد ا ثل قبل ا ثل غ معلوم ح وضع ا ثل ح يقال بأن ابن تيميـة قـال بالوضع الأول للألفاظ ا فردة؟، أو أنه يقصد أن ابن تيمية يقول بالوضع الأول للجمـل ؟ ويكفينا الرد عليه قول السيوطي السابق، وكذلك العرب ته مثلا ليكون مثالا ا شا ه وليس ا قصود منه حادثته ا عينة.

وأما قوله بأن هذا النص فيه استعارة ثيلية فهذا مصادرة على ا طلوب، فما الدليل على أن ابن تيمية قال إن هذا استعارة ثيلية؟ أم ب على ابن تيمية ألا يتكلم بلغة العرب إلا وفق ما اه ا قسمون حقيقة، ح لا يقال إن ابن تيمية يقول با از، وهذا لا كـن لأ م يقولون إن أغلب اللغة از، فالنتيجة عدم التكلم باللغة وإلا كان مثبتا للمجاز.

والصحيح أن هذا ما تكلمت به العرب سواء وه حقيقة أو ازا،و ب استخدامه كما قالته العرب،وأن اللفظ حقيقة فيما أورد فيه ولكن الاختلاف الاساليب واللفظ ليس هو ا قصود من الكلام وأ ا ا قصود ا ع الدال عليه.

ب ـ ينقل ا طع [(١)] عن ابن تيمية ر ه ا قوله: " وكذلك الاستثناء وإن كان الأصل للإخراج من ا كم فإنه صار حقيقة عرفية مناقضة ا ستث منه... واللفظ يـص بالاستعمال له مع غ ما كان يقتضيه أصل الوضع؟!

وكذلك يكون الأ اء ا فردة تارة ويكون تركيب الكلام تـارة ويكـون ا مل ا نقولة كالأمثال السائرة لة. فيتغ الاسم ا فرد بعرف الاستعمال عما كان عليـه الأصل إما بالتعميم وإما بالتخصيص وإما بالتحويل كلفظ الدابة والغائط والرأس ويتغ التركيب بالاستعمال عما كان يقتضيه نظائره كما زيادة حرف النفي ا مل السلبية، وزيادة النفي كاد وبنقل ا ملة من معناها الأصلي إ غ ه كا مل ا تمثل ا قو م يداك أوكتا وفوك نفخ"[(٢)] .

فا طع يزعم أن ابن تيمية من خلال هذا النص يقول بالوضع الأول والاسـتعمال ينقله من أصل اللغة إ مع جديد الف لأصل اللغة وهذا لا يسلم له ويتضح ذلك مـن خلال بيان عدة امور:

---

(١) ا از اللغة والقرآن(ص٧٤٧).

(٢) الفتاوى (٤٢٩/١٤ـ ٤٣٠).

(١) ـ يتعلق ا طع عند عرضه لنصوص ابن تيمية بالألفاظ ال يفهمها على خلاف ما يريد شيخ الاسلام ـ ر ه ا ـ والدليل من قول ابن تيمية مايلي:

أ ـ يقصد ابن تيمية بقوله (واللفظ يص ...) لة الاستثناء، ويتضح ذاـك مـن السياق السابق ذه ا ملة، وتعقيبه بقوله (وكذلك يكون الأ اء ا فردة..) فلو كـان ا قصود (باللفظ) اللفظ ا فرد فما مع العطف؟ حيث عطف الأ اء ا فردة على اللفـظ، فلا كن أن يكون معنا ا واحدا، فابن تيمية يريد أن يب أن التغ مع الألفاظ (ا فردة وا ركبة) سب الاستعمال العر ، وأيضا ا يب أن ابن تيمية ـ ر ه ا ـ لا يقـصد بكلمة الوضع ما يقصدونه، أنه يذكر الوضع إلا ا مل ال يكون فيها تركيب لغة العرب، كالاستثناء وا ثال فهي تاج إ وضع وطريقة تعرف من خلال معرفة لغة العرب وطرق استخدامها، وأما الألفاظ ا فردة فيذكر أ ا الفة لأصل اللغة ـسب الاسـتعمال ولايقول إ ا الفة لأصل الوضع.

ب ـ وهذا معتمد على السابق وموضح له فاللفظ (ا فرد وا ركب) له حقيقة لغوية وحقيقة عرفية (ليست ازية)، والعلاقة بينهما ليست علاقة الف بل أن ا قيقة العرفيـة تعمم ا قيقة اللغوية أو صصها أو و ا، فا قيقة العرفية هي حقيقتها من اللغة و تأتِ ع الف ا. وقد ب مع قول ابن تيمية (أصل الوضع) ويتب الآن مع قوله (أصـل اللغة) فأصل اللغة يع به ا قيقة اللغوية ا أخوذة من كلام العرب لا أ ا اصل الوضع الذي يتكلم به البلاغيون، فا قيقة العرفية لا تشمل كل ا ع اللغوي بل تشمل بعضه فقد يظـن الظان أن اللغة هي ما يتداوله الناس وهذا ـ وا أعلم ـ من أسـباب التقـسيم وهـو ما صرح به ا طع عندماتكلم عن ا عاجم وقد ذكر سابقا.

ج ـ ابن تيمية ـ ر ه ا ـ عندما قال بالوضع ـ النص السابق ـ يقـصد وضع الاستثناء وطريقته ومعناه لغة العرب، والدليل على ذلك قوله: " فالاسـتثناء مـن النفي إثبات ومن الإثبات نفي واللفظ يص بالاستعمال له مع غ ما كان يقتضيه أصل الوضع". فالكلام ليس الوضع الأول بل الاستثناء، وأن (أصل الوضع) ا ـذكور هذا القول هو وضع الكلام بصيغة الاستثناء، فمثلا قوله تعا ﴿ألـف سـنة إلا ـس عاما﴾[العنكبوت،١٤]، هذا أصل الوضع ع هذا هو الكلام الذي تكلم به وليس أنـه أول مرة يتكلم به فأصبح عند استخدامه له مع غ ا ع ا وضوع له، فا ع ا وضوع له أنه يريد إخراج (س عاما) من الألف عام،ولكن أصبح له معـ الاسـتعمال وهـو تسعمائة و سون عاما ـ وإن كانت النتيجة واحدة ـ فكلمة (أصل الوضع) ليس الوضع

الاصطلاحي عندهم، فابن تيمية ـ ر ه ا ـ يتكلم بلغة العرب فهـل ـرم عليـه إذا رفض القول بالتقسيم أو بالوضع ؟ أن يتكلم بأن هذا وضع وموضوع، أو أن يقـول هـذا الكلام على ا قيقة حـ لايتهم بأنه ن يقول با از، فالعرب تـستخدم كلمـة وضـع وموضوع لغتها وتقصد ا غ ما يقصد به ا ازيون، وكلمته هنا أصل الوضع أي عند الكلام به، أي عند وضع الكلمات تركيب مع ، والكلام هنا عن الاستثناء و كلمة لفظ لايقصد به اللفظ ا فرد لغة العرب.

وأما قوله إن الألفاظ ا فردة وا مل ا نقولة، وهي الأمثال وتراكيب الكـلام ـا حقيقة عرفية، و يقل شيخ الإسلام إن ا ع الآخر ا تبقي من ا ع اللغوي از، بل بـ أنه اصبح عرف الناس هذا اللفظ ا فرد لا يشمل ا ع اللغوي كله بل هو مـشتق منـه لا الف له، فالغائط اللغة هو ا طمئن من الأرض أطلق عرفا على مـا ـرج مـن الإنسان، لأن الناس كانت تقضي حوائجها الأماكن ا نخفضة فسموا ا ارج با كـان الذي يقضى به، وكذلك الدابة معناها كل ما يدب قيدت العرف على ما شي على أربع من ائم الأنعام، وهو مشتق منه ولا الفه ولكن تعارف الناس على ذلك و يقـل أحد إ م تواضعوا على هذا ا ع ومن قال ذلك فليثبته.

فا طع يريد إثبات أن ابن تيمية ـ ر ه ا ـ يقول با قيقة وا از والصحيح أن ابن تيمية ـ ر ه ا ـ هذه النصوص يب أن ا قيقة العرفية مـن ا قيقـة اللغويـة فهويعترف ـ ر ه ا ـ أ ا حقيقة و يقل إ ا ازا، فلا ال للمطع هنا.

(٢) ـ تعريف ا طع للوضع وقوله بالتلازم بـ الوضع والإ ام والـسبب الـذي دعاهم إ القول ذا:

ا طع يعرف الوضع بغ مايعرفه أصحابه، وأتى بتعريف يقل به أحد ن سبقه، وذلك حـ يستطيع الرد على أقوال ابن تيمية ر ه ا وليتمكن من إثبات أن ابـن تيميـة يقول با قيقة وا از.

فيعرف ا طع الوضع بقوله : هو النطق أول مرة باللفظة دالا على معناه سواء كان مصدره الإ ام أو ا اكاة أو التوقيف[1].

والصحيح أن علماء البلاغة عرفوه بأنه: صيص شيء بشئ[2].

- - - - - - - - - - - - - - - -

(١) ا از اللغة والقرآن(٢|٧٤٢).

(٢) ا زهر علم اللغة (ص ٣٨).

و أجد أحدا يعرف الوضع بتعريف ا ـلمط و يورد من قال به، فكلامه يـشتمل على أمور :

١ـ ينسبه لأحد من أهل اللغة.

٢ـ عندما قال هذا القول:" إن الوضع هو النطق باللفظ دالا على معناه" يلزم من قوله سؤال: هل الناطق واحد أم موعة من الناس؟ فلو كان الناطق واحدا فمن هو هـذا الناطق أول مرة؟ وكيف ينقل للناس ما يريده من هذا اللفظ وخاصـة فيمـا لا يتعلـق ا سوسات؟ وكيف يفهم الناس منه ذلك؟ وأيضا حدوث ا طأ إنـزال ا ع على هذا النطق حاصل من فرد لآخر حـ لو سلمنا بقوله، وأيضا هل اللفظ والنطق به سابق علـى ا ع ؟ وا عروف أن ا عا العقلية كثـ ة قد صل فيها الاشتباه ن لا يعرف ا قصود إذا كان النطق قبل ا ع فكيف يعرف أن هذا النطق يصدق على هذا ا ع ؟ هل بنطق يسبقه؟ وهذاالنطق يعلم بنطق يسبقه إ ما لا اية؟ فيلزم التسلسل أم أن هذا اللفظ والنطق به أول مرة دل على هذا ا ع ؟ وأن هذا ا ع من أول تبادر إ الذهن عند النطق ذا اللفظ الذي يناسبه فيلزم الدور. أم أن أول ناطق به اعة اجتمعوا على صعيد واحد وهم صـامتون نطق أحدهم أو يعهم ذا اللفظ أول مرة وأنـزلوه على مع مع ؟ وهذا يقل به أحد ويلزم منه ما يلزم من السابق.

إن الوضع الف الإ ام اللغة فالوضع عملية انسانية كما يقولون، ولكن تعريف ا ط لا تدخل للانسان فيه، فالوضع هو كما قيل صيص شيء بشئ فالألفاظ تاج إ ديد معان ا والناطق ا تاج إ هذه ا عرفة مسبقا، وأما على تعريفه فإن الناطق ـا يعرف معناها دون ا اجة إ صيص وهذا هو الإ ام لا الوضع وبذلك يتـضح نقـضه للوضع من خلال التعريف العجيب ذا ا صطلح.

وا علوم عند ا سلم أن أول من نطق بلفظ دال على معناه من البشر هو أبونـا آدم ـ عليه السلام ـ فهل يقصد باول نطق هو نطق أبينا ادم؟ وهل لغة أبينا آدم موجودة حـ يز ا قيقة من ا از؟ وإذا تكن موجوده وهي كذلك فعلى تعريفك أ ا أصل اللغـات فهذا دليل على أن يع اللغات از ولا حقيقة فيها فلا حقيقة حينئذ لتقسيمكم اللغـة إ حقيقة و از لان اللغة اصبحت كلها ازا.

وأما قوله: (سواء كان مصدره الإ ام أو ا اكاة أو التوقيف) فما مع الوضـع إذا كان مصدره الإ ام أو ا اكاة أو التوقيف فالوضع على ماذا؟ إذا كان مصدره ذلك نقضت الوضع الذي تقوله فالوضع مقابل ذه ا صادر.

بعد ذلك قال بتلازم الوضع والاستعمال فقال:" يستحيل استعمال لفظ عزل عن اللفظ نفسه كما يستحيل وضع لفظ عزل عن الاستعمال"[(١)].

لاتلازم ب قوله بإثبات الوضع وب هذا القول وهو استعمال اللفظ فهو يقول:" يستحيل استعمال اللفظ نفسه" و يقل عزل عن الوضع وأهل السنة يقولون بالاستعمال للألفاظ والتكلم ا، ولا أدري هل فهم من الاستعمال أن تستعمل الإشارات؟ فالنـ ـزاع على الوضع لا استعمال الألفاظ كما استعملها العرب، فعلماء أهل السنة ليـسوا عجمـا لا يفهمون لغتهم بل هم يستخدمون ألفاظها ويستعملو ا دون القول بالوضع. وأما قولـه الثا :" إن الوضع يستحيل أن يكون عزل عن الاستعمال" هنا حـذف كلمـة اللفـظ السابقه ووضع كلمة الوضع وهذا لا يفيد فكما قرر أن الوضع لا كن الاستفادة منـه إلا بالاستعمال، فالواجب عليه أن ينظر إ لغة العرب ويعلم كيف اسـتعملت ألفاظهـا دون ا اجة عل بعض كلامها حقيقة أو ازا، واستعمال العرب للألفاظ يدخلون فيه ما قسمه هؤلاء إ حقيقة و از ولا يفرقون، ولا كن إثبات الوضع الأول بإي حال و يصل من اللغة إلا استعما ا، فتجب متابعة استعما م وترك التخرصات، والسبب قوله بالتلازم ب الوضع والاستعمال ليسهل الرد على ابن تيمية الرافض للوضع القائل بالاسـتعمال ولـيس السبب هذا القول هو نتيجة ث او حقيقة قائمة بنفسها فوضع الشئ غ استعماله.

---

(١)ا از اللغة والقرآن(٢|٧٤٢).

ثانيا:رده على ابن تيمية بأن الألفاظ لا تأ إلا مقيدة ولا تأ مطلقة :

يرد ا طع على ابن تيمية ـ ر ه ا ـ بأن الألفاظ لا تأ إلا مقيدة وينقل عن ابن تيمية قوله:" هؤلاء الذين يقولون هذا د أحدهم يـأ إ ألفـاظ يعلـم أ ـا استعملت إلا مقيدة فينطق ا ردة عن يع القيود يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غ أن يعلم أ ا نطق ا ردة ولا وضعت ردة مثل أن يقول حقيقة الع هو العضو ا بصر يت به ع الشمس والع النابعة وع الذهب للمشا ة لكن أكثرهم يقولون إن هذا من باب ا شترك لا من باب ا قيقة وا از فيمثل بغ ه مثل لفظ الرأس يقولون هو حقيقـة رأس الإنسان قالوا رأس الدرب لاوله ورأس الع نبعها ورأس القوم لسيدهم... وأمثال ذلك عن طريق ا از وهم لا دون قط أن لفظ الرأس استعمل ردا بل دون أنه استعمل بالقيود رأس الإنسان"(١).

عقب عليه من عدة أوجه هي(٢):

(١) أن قوله بأن اللغة تأت ردة ادعاء والدليل على أ ا أتت ردة:

أ ـ ا عاجم و ريدهم فيها للأفعال فا ليل بن أ د كتابه الع يقول : بـاب الع والكاف والدال (عكد، دعك، دكع) .

ب ـ أن الرأس جاء ردا من القيود ففي اللسان يقول:" رأس : رأس كل شـيء أعلاه"(٣).

(٢) أنه ساوى ب نوع من الإضافة ب ما أضيف فيه الشئ ا حقه أن يضاف إليـه و ري عليه كرأس الإنسان وما ليس كذلك كرأس ا بل(٤).

واستدل على ذلك :

أ ـ بأن الطفل لو سأل أباه عن الرأس لوقفه على حقيقتها بوضع يده عليها قـائلا: هذا هو الرأس.

ب ـ وأنه لو قيل لابن تيمية: فلان أزاح رأس ا بل عن جسده فماذا كان يقول؟ هل يقتص منه لإزاحة رأس ا بل.

\- - - - - - - - - - - - - - - -

(١) الا ان (ص٩٨).

(٢) انظر : ا از (ص٧٥٣ ـ ٧٦٨).

(٣) اللسان (١٥٣٣/٣).

(٤) ا از اللغة والقرآن(٧٥٤/٢).

ج ـ قوله تعا : ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والع بالع ﴾[ا ائـدة،٤٥]، يفهم ا سلمون من الع إلا العضو الباصر(١).

الرد على ا طع فيما ذكره سابقا :

١ ـ رده على قول ابن تيمية أن الألفاظ لا تأ ردة واستدلاله لـذلك عـاجم اللغة، وا قيقة أن ابن تيمية ـ ر ه ا ـ يتكلم عن لغة العرب واستخدامها ولا يـتكلم عن كيفية وضع ا عاجم.

فالكلام لغة العرب وأ م يستخدموا الألفاظ ردة لوحدها بل يـستخدمو ا مقيدة،وا طع يأت بدليل إلا هذه ا عاجم ال مع شتات اللغة فهل العـرب تعلمـت اللغة من ا عاجم؟ أم أن العرب استخدمت لغتها كما هي ا عجم؟ وأقصد بـذلك أنـه يلزمه ذلك أن يستخدم الألفاظ كما هي ا عجم مقطعة فلم يوجد على مر التاريخ أنه أتى أحد وقال : رجع وسكت و يعقب بعدها بكلام أو قال عكد وسـكت دون أن يقيده بكلام فالكلام ا عاجم شيء والكلام الاستعمال والنطق به شيء آخـر. إن هذه ا عاجم كتب تعليمية عا مفردات اللغة لتسهل العودة إليها عند طلب معرفة ا فردات ورتبت سب ترتيب ا روف و يزعم أحد أنه ألف سب الوضع فالاستدلال إذن غـ سليم.

يرد علىابن تيمية قوله (بأن الرأس لايأ إلا مضافا)، بأن الـرأس أتـى ـردا واستدل على ذلك ا ورد لسان العرب" الرأس :رأس كل شيء أعلاه" وهذا دليـل عليه، فأبن منظور يقل الرأس هو رأس ا يوان بل رأس كل شيء أعلاه، فلماذا ـالف أدلته والتزامه با عاجم وليس بلغة العرب ا ستخدمة. فهذه ا عاجم تقول الرأس هو أعلـى الشئ و تقل هو الكتلة ال ب كتفي الإنسان فيطلب منه الالتزام بدليله.

٢ ـ ا طع يرد على تسوية ابن تيمية ب نوعي الإضافة وأن ابن تيميـة يقـول إن الرأس يضاف للإنسان وللجبل وهو حقيقة فيهما، وهذا صحيح لأنه من الاشتراك ا تواطئ بينهما ولا يع ذلك أن حقيقة رأس الإنسان هي حقيقة رأس ا بل وكلام ابن تيمية يتفـق مع كلام صاحب اللسان استدل ا يأ :

- - - - - - - - - - - - - -

(١) ا از اللغة والقرآن(٢|٧٥٧).

أ ـ أن الطفل لو سأل أباه عن الرأس لوضع يده عليه وقال هذا، وللحقيقة أن هذا مثال غريب، فالكلام عن ا عا لغة العرب وليس كيفية تعليم الأطفال اللغة، وعلـى مثاله: اذا يسأل الأب بعد ذلك هل علّم ابنه بأن للجبل رأسا ؟ وللأصبع رأسا؟ لأن هذا ا يعلمه الأب ابنه، ويعرف الابن أن رأس كل شيء سبه إنه لو سأل ابنه أيـن رأس ؟ وسكت ا استطاع ابنه أن يبه بشئ بل سيقول: رأس ماذا؟ وأما إن قيده بقولـه: أيـن الرأس؟ فقيده بالآلف واللام عندئذ يفهم الابن أن ا قصود رأس الإنسان ولو سأله أين رأس القلم ؟ لأخ ه ابنه بذلك كذلك.

فقضية لغوية مثل هذه لا نرجعها لفهم الأطفال لأن الطفل طور التعلم لكن لـو سأل انسانا كب ا: أين رأس ؟ هل يبه بوضع يده على رأس نفسه أوغ ه هذا ما لا أظنـه من زعم ا طع .

ب ـ ا طع فهم من كلام ابن تيمية بأن الرأس حقيقة الإنسان وا بل، أنه يلزم منه القصاص ن قطع رأس ا بل لأن حقيقته كحقيقة رأس الإنسان فيلزمه نفس الإلزام إذا يأخذ الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة وأراد أن يأخذها من اللغة ـ علـى قـول ا قسم خاصة ـ فالرأس عنده رأس ا يوان فعلى ذلك يقتص ن أزاح رأس أي حيـوان لأنه حقيقة ا يوان كما هو حقيقة الانسان، والأمر الآخر أن القطـع لا يكـون الرأس ولكن يكون الرقبة.

ج ـ وعلى قوله أن ا سلم فهموا أن الع هي الع الباصرة فهـل هـي عـ الإنسان أم ا يوان؟ فهل كل من فقأ عينا تفقأ عينه؟ فلو فقأت ع ار هل تفقأ عينه ؟، أم أن هذه أحكام شرعية أخذت من الشرع وعرف أن ا خصوص ا الإنـسان لا غ فإذا ألزمت ابن تيمية بذلك ألزمت ذا ٠

أتى ا طع بنص لابن تيمية يراه حجة عليه، يقول ابن تيمية:" وأيضا من الأ اء ما تكلم به أهل اللغة مفردا كلفظ الإنسان و وه قد يستعمل مقيدا بالإضـافة كقـو م إنسان الع وإبرة الذراع و و ذلك، وبتقدير أن يكون اللغة حقيقة و از فقد ادعـى بعضهم أن هذا من ا از وهو خلط فإن ا از هو اللفظ ا ستعمل غ ما وضع له وهنا يستعمل اللفظ، بل ركب مع لفظ آخر فصار وضعا آخر بالإضافة"[1].

- - - - - - - - - - - - - -

(١)الإ ان (ص٩٥).

عقب بعده بقوله :" ألا تراه ـ ر ه ا ـ قد أثبت التجريد عن القيود هنا وكان قد نفاه قبلا فأيهما هو مذهب الإمام ومعتقده ولا يقال إنه أراد من الأفراد هنا معـ غـ التجريد من القيود لأننا نقول أن قوله بعده" قد يستعمل مقيدا بالإضافة دليل قاطع على أنه أراد من قوله" مفردا" التجريد من القيود ولن يفيد ذلك نـزاع"(١). فهويريد إثبات أن ابن تيمية متناقض حيث نفى الإطلاق أولا أثبته هنا وأن قوله مفرد يساوي معـ قوله مطلق.

وقبل الرد على هذا القول لا بد من إكمال سياق الكلام حـ يتضح ا ع يقول ابن تيمية ـ ر ه ا :" إن ع بذلك القرائن اللفظية مثل كون الاسـم يـستعمل مقرونـا بالإضافة أو لام التعريف... ففي ا ملة لا يوجد قط كلام تام اسم ولا فعل ولاحـرف إلا مقيدا بقيود تزيل عنه الإطلاق... و ذا كان لفظ الكلام والكلمة لغة العرب بل و لغة غ هم لا تستعمل إلا ا قيد وهو ا ملة التامة ا ية كانت أو فعلية أو ندائيـة إن قيل إ ا قسم ثالث"(٢).

فهنا فرق بـ كلام ابن تيمية هذا والكلام الأول فالكلام الاطلاق والتقييـد ا مل فلا كن أن تتكلم العرب إلا مل تامة ولا تتكلم بألفاظ مطلقة دون ا قيد ا وهو ا مل، وقد ذكر ذلك بقوله: (لاتستعمل إلا ا قيد وهو ا ملة التامة الا ية) فالإطلاق والتقييد يكون من خلال ا ملة فلغة العرب تعبـ ية يفهم الكلام على حقيقته مـن خـلال ا ملة كاملة تامة.

ويقول ابن تيمية ـ ر ه ا : " إن اللفظ لا يستعمل قط مطلقا لا يكون إلا مقيدا فإنه إ ا تفيد بعد العقد والتركيب إما لة ا ية أو فعلية من متكلم معروف"(٣).

وهو نفس الكلام السابق، ويقول أيضا:" فإن الألفاظ الـ يقال إ ا متواطئة كأ اء الأجناس مثل لفظ الرسول... قد يراد ا ا ع العام وقد يراد ا ما هو أخص منه ا يقترن ا تعريف الإضافة أو اللام"(٤). فهو يبـ أن الألفاظ ا مل قد يراد ا ا ع العام ـذه الألفاظ أو ص ا مع وذلك يعرف من خلال النص.

---

(١) ا از اللغة والقرآن(ص٧٦٣).

(٢) الإ ان (ص٩٦).

(٣) الفتاوى (٤١٢/٢).

(٤) الفتاوى (٤٢٨/٢).

فالقول الذي استشهد به ا طع بأن قول ابن تيمية (مفردا) أي مطلقا ـردا مـن يع القيود يتضح بعدة أمور :

١ ـ بينا أن قول ابن تيمية مطلق ومقيد من خلال ا مل التامة فلا يوجد استخدام لفظ مطلقا بدون قيد، بل لا بد من تقييد ا ع وتوضيحه من خلال ا ملة.

٢ ـ ذكر ا طع أن ابن تيمية يرى من القرائن الألف واللام للاسم[1]. وهى مقيدة للفظ ا فرد.

٣ ـ ابن تيمية ر ه ا كان كلامه قبل هذا القول الألفاظ ال لا تأ إلا مقيدة وهو ما نص عليه كلامه الذي يرى ا طع أنه نقضه، يقول ابن تيمية: " د أحدهم يأ إ ألفاظ يعلم أ ا استعملت إلا مقيدة"[2]. فابن تيمية يذكر هنا أن هناك ألفاظ لا تـأ إلا مقيدة ومضافة مثل لفظ ظهر ورأس...إ فتأ سب ما نسب إليها، ولكن هناك من الألفاظ مايأ مفردا لوحده كلفظ إنسان ويأ بعض الأوقات مقيدا بالإضافة، وهذا قـول ابن تيمية أي أنه يأ لفظ الإنسان دون أن يضاف إليه شيء من الأ اء، ويـأ مـضافًا كإنسان الع وهكذا. ولا يقصد من ذلك أن هذا اللفظ مطلق ، وذلك لأمور :

أ ـ ذكر سابقا أنه لايوجد كلام مطلق.

ب ـ ب أن من القيود الألف واللام وهذا ما أقر به ا طع .

ج ـ قصد فرد أي وحده (الإنسان) دون أن يضاف إليه اسم آخر فيصبح مركبا (إنسان الع) فعندما قال: مفردا ويأ مقيدا بالإضافة يب فيها أن الأ اء تكون ا مل إما مفردة أومضافة ولادخل هنا للاطلاق والتقييد بل كلا اللفظ ، مقيد الإنـسان مقيـد بالألف واللام وإنسان الع مقيد بالإضافة، فالاطلاق والتقييد يكون ا مل.

وا طع اعترف بأنه عندما تكلم با قيقة وا از يتكلم ا مـن خـلال اللغـة وما تستحقه، بل من خلال الاصطلاح، يقول: " فالتعريف بالألف والـلام وإن صـحت تسميته قرينة من حيث اللغة واللفظ فليس هو قرينة من حيث الاصطلاح"[3].

---

(١) ا از اللغة والقران (ص٧٧٥).

(٢) الإ ان (ص٩٨).

(٣) ا از اللغة والقرآن(ص٧٧٦).

إذن الكلام ليس اللغة فلا حاجة لكتاب ا طع لأنه يتكلم وفـق مـصطلحات ليست من أصل اللغة بل من خلال ا صطلحات ا تواضع عليها، فمن خلال ذلك يتضح أن مقصده ـ بأن أصل اللغة الوضع ـ هو ماتواضعوا عليه من مصطلحات لا أن حقيقتـه اللغة هكذا، فهو يرد على نفسه هنا فالواجب أن يكون عنوان الكتاب ا از الاصطلاح ولا دخل للغة والقرآن فيه.

وكذلك يتضح من خلال النص السابق أن ابن تيمية ـ ر ه ا ـ لا يقول أبدا عند الفة اللفظ ا فرد بعرف الاستعمال للمع اللغة بأنه الف أصل الوضع لأنه ذكـر النص السابق: " فقد ادعى بعضهم أن هذا من ا از وهو خلط فإن ا ـاز هـو اللفـظ ا ستعمل غ ما وضع له، وهنا يستعمل اللفظ بل ركب مع لفظ آخر فصار وضـعا آخر بالإضافة" فكلمة وضع ال يستخدمها أبن تيمية تع تركيب الألفاظ كما هي لغة العرب ولأجل ذلك لا يذكره الا التركيب.

ثالثا: قوله بأن ابن تيمية يقول بالمجاز ويرى النـزاع نـزاعا لفظيا.

ويستدل على ذلك بقول ابن تيمية: " والشبهة تنشأ مثل هذا من جهة أن بعض الناس لا يفرق بين المطلق من الكلام والمقيد، مثال ذلك أن الإنسان يقول: رأيت الشمس والقمر والهلال إذا رآه بغير واسطة، وهذه الرؤية المطلقة وقد يراه في الماء أو مرآة فهذه رؤية مقيدة، فإذا أطلق قوله رأيته أو ما رأيته حمل على مفهوم اللفظ المطلق، وإذا قال لقد رأيت الشمس في الماء أو المرآة فهو كلام صحيح مع التقييد واللفظ يختلف معناه بالاطلاق والتقييد، فإذا وصل بالكلام ما يغير معناه كالشرط والاستثناء ونحو ذلك من التخصيصات المتصلة كقوله ﴿ألف سنة إلا خمسين عاما﴾ كان هذا المجموع دالا على تسعمائة وخمسين سنة بطريق الحقيقة عند جماهير المسلمين، ومن قال إن هذا مجاز فقد غلط، فإن هذا المجموع لم يستعمل في غير موضعه وما يقترن باللفظ من القرائن اللفظية الموضوعة هي من تمام الكلام.

ولهذا لا يحتمل الكلام معها معنيين ولا يجوز نفي مفهومهما بخلاف استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع مع أن قول القائل هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز نـزاع لفظي وهو مستند من أنكر المجاز في اللغة أو في القرآن"[(١)].

وعقب المطعني أيضا بقول ابن تيمية بعد القول السابق:" ولم ينطق بهذا أحد من السلف ولم يعرف لفظ المجاز في كلام أحد من الأئمة... فإن هذا كان عند الأولين مما يجوز في اللغة ويسوغ فهو مشتق عندهم من الجواز كما يقول الفقهاء وعقد لازم وجائز وكثير من المتأخرين جعله من الجواز الذي هو العبور من الحقيقة إلى المعنى المجاز، إنه لاريب أن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة"[(٢)].

واستنبط من هذا القول مسائل واستدل على أن ابن تيمية يقول بالمجاز وذلك من خلال ما يلي:

١ ـ استدل على أن ابن تيمية يقول بالوضع والاطلاق والدليل قوله" والشبهة تنشأ مثل هذا من جهة أن بعض الناس لايفرق بين المطلق من الكلام والمقيد" ،ويقول :" واللفظ يختلف معناه بالاطلاق والتقييد" ، وهذا يناقض كلامه الأول.

---

(١) الفتاوى (٢٧٦/١٢) ، دقائق التفسير (١٨٩/٣).

(٢) المصدر السابق .

٢ ـ يرى بأن ابن تيمية أقر با از من خلال أقواله وهي :
أ ـ " مع أن قول القائل هذا حقيقة وهذا از نـزاع لفظي" .
ب ـ قوله :" إنه لا ريب أن ا از قد يشيع ويشتهر حـ يصـ حقيقة" .
وهنا وقفات مع هذه الأدلة:

اولا : هل ا طع يتكلم علم اللغة أم علم آخر؟، فا طلق اللغة ضد ا قيـد وهو من التخلية والإرسال وا قيد هو موضع القيد[1]، فابن تيمية عندما قال ا طلق وا قيـد يقصد اللغة فالرؤية إذا أطلقت فلا تع إلا ا باشرة، وأما إذا قيدت شيء فتكون مـن خلاله وكلا ا حقيقي، وكذلك قول ابن تيمية مطلق ع أنه لا يوجد ما صـصه أو ينضم إليه، وهذا ما ع عنه سابقا وأيضا نفس النص:" فإذاوصل بالكلام مايغ معناه كالشرط والاستثناء و و ا من التخصيصات ا تصلة...كان... دالا... بطريق ا قيقة عند اه ا سلم " ، فالإطلاق لا يع التجريد بل ا راد به أنه لا يضاف إليه شيء صصه، فإذا قال الإنسان: رأيت القمر، كان ذلك معلوما أن رؤية القمر لا تكون إلا الـسماء، وهذا إذا أطلق قوله و يقيد بعد هذه ا ملة التامة ما صها فلـو زاد ا ـرآة فـا ع اختلف، وهذا دليل على أن اللغة العربية لغة تعب ية تشمل ا ملة كاملـة وليـست لغـة مصطلحات تقف عند كل لفظ على حدة ا يضيع ا ع وا هد، ولو استخدموا تقسيمهم حيا م لاضطربوا وضلوا، وهذا ما حدث فعلا.

٢ ـ يقول بأن ابن تيمية أقر با از وهو قوله:" وهذا نـ ـزاع لفظـي" ، لعـل التعصب إثبات ا از جعل ا طع لا ينتبه لكلام ابن تيمية، ونـزله على فهمه، هل قال ابن تيمية هذا يع التقسيمات للحقيقة وا از، أم أنه خص مثالا معينا؟ وإليك الدليل:

أ ـ يقول ابن تيمية :" كقوله ﴿ألف سنة إلا سـ عاما﴾ كان هذا ا مـوع دالا على تسعمائة و سـ سنة بطريق ا قيقة عند اه ا سلم ، ومن قال هذا از غلـط فإن هذا ا موع يستعمل غ موضعه ومايقترن باللفظ من القرائن اللفظية ا وضـوعة هي من ام الكلام و ذا لا تمل الكلام معها معنيـ ولا وز نفي مفهومهـا ـلاف استعمال لفظ الأسد الرجل الشجاع مع أن قول القائل هذا اللفظ حقيقة وهـذا ـاز نـزاع لفظي"[2].

- - - - - - - - - - - - - - -

(١) انظر معجم ا قاييس اللغة (ص ٦٢٣) ، و(ص ٨٦٩).
(٢) الفتاوى (٢٧٦/١٢).

فابن تيمية ر ه ا يب أنه إذا التحق با ملة ما يغ معناها فإن ا موع البـاقي، على ا قيقة واستدل ثال ﴿ألف سنة إلا س عاما﴾ بأننا اذا قلنا إن ا ع هو تسعمائة و سون عاما على ا قيقة، ولو قال ا خالف بأن ﴿ألف سنة إلا س عامـا﴾ هـي ا قيقة، و تسعمائة و سون عاما از فقد غلط، ولوتنـزلنا معه فهذا اللفظ يستعمل إلا موضعه ومع القرينة وهي الاستثناء ودل على أن ا ع هو تسعمائة و سون عامـا و ذا لا يوجد مع آخر لكلمة ﴿ألف سنة إلا س عاما﴾ ولا كننا نفي مفهوم أي من الكلمت (ألف سنة إلا س) أو تسعمائة و سون، لأن ا ع واحد ولا يوجـد معـ آخر، وهذا الف للكلمة ال يكون ا أكثر من مع مثل الأسد يطلق على ا يوان وعلى الإنسان الشجاع فلو فصل ا خالف بينهما لكان النـزاع بيننا حقيقي وهـذا مـا قالـه ابن تيمية ر ه ا .

إذن قول ابن تيمية (نـزاع لفظي) على ا ثال الذي ذكره ولكن لسوء الفهم فـسر بأنه يعم كل از وحقيقة.

ب ـ قول ابن تيمية: " إنه لا ريب أن ا از قد يشيع ويشتهر حـ يصـ حقيقة"[١].

لو أراد ا طع قطع كلامه والاستدلال بعكس ما يريد لفعل ذلك ، ولكن ا قصود هنـا نصرة ا ق، فابن تيمية قال هذا الكلام عندما ذكر أنه ورد عن السلف كلمة ا از وبـ أن مع ذلك أنه ا وز اللغة ويسوغ واستدل بقول الفقهاء عقد لازم وجائز، اسـتدل بقول ا تأخرين القائل با از ويقولون إن ا از قد يشيع ويشتهر حـ يصـ حقيقة فهـم أيضا يقولون إن هذا قد أصبح حقيقة كما قال السابقون، فكلمة (إن ا از قد يشيع ويشتهر ...) كلام للمتأخرين وإليك النص مرة أخرى " وكثـ من ا تأخرين جعله من ا واز الذي هو العبور من مع ا قيقة إ مع ا از، إنه لا ريب أن ا از قد يشيع ويشتهر حـ يصـ حقيقة" .فابن تيمية ر ه ا إ ا كي هنا مذهبهم لاغ ويدل على صـحة هـذه ا كاية قول ا طع : " من الصيغ ال نعتـ ها الآن حقيقة فيما استعملت فيـه كانـت الأصل ازا كثر استعما ا فتنوسي أصلها ا ازي وصارت حقيقة"[٢].

- - - - - - - - - - - - - -

(١) السابق .

(٢) ا از اللغة والقرآن(٨٦٩/٢).

فابن تيمية يريد أيضا أن يلزمهم أن قو م بأن ا از يشتهر ويصبح حقيقة هذا قريب من قول الأول بأن ا از ا وز اللغة، لأ م يستطيعوا أن ينـ ـزلوا قواعـدهم ا قيقة وا از على هذه الألفاظ ا شتهرة، بل قالوا هو حقيقة للأمر الواقع، أي ا وز اللغة. وإلا فأصل اللغة الف، فكيف يقولون بأن الألفاظ ا تداولة الآن حقيقة وهي الف أصل الوضع عندهم؟، فعلم أن ذلك ا وز اللغة ولأجل ذلك اعترفوا به فلا يستطيعون التفريق بينهما لعدم ذاتية الوصف للفظ بأحد ا. وقد استدل ا طع أيضا على هذه ا سألة بقول آخرين :

١ ـ ينقل عن ابن تيمية أنه قال:" قال أبو عمر : أهل السنة معون على الإقـرار بالصفات الواردة كلها القرآن والسنة والإ ان ا و لها على ا قيقة لا على ا ـاز إلا أ م لا يكيفون"(١).

واستدلاله من خلال مايلي(٢):

أ ـ أن علماء السلف كانوا يعرفون ا قيقة وا از و ينازعوا هذا التقسيم.

ب ـ أ م بناء على ذلك لوها على ا قيقة ونفوا ا از.

ج ـ أن نـزاعهم الصفات هل هي حقيقة أم از؟ وليس أصل ا از يكون أو لا يكون وهذا اقرار منهم ذا التقسيم.

والرد على ذلك مايلي :

أ ـ من النص ا ذكور ابو عمر يقل: (علماء السلف) بل قـال: (أهـل الـسنة) فا طع يريد من ذلك أن يبـ أن القول با قيقة وا از علمه السلف وهذا غ صـحيح، فابن عبدا يقول: (أهل السنة) وأهل السنة كل زمان يوجدون إ قيام الساعة، فـلا دليل على أن علماء السلف كانوا يعلمون با قيقة وا از لأ م ليسوا هم فقط أي السلف علماء اهل السنة بل كل من سار بسـ هم فيمن جاء بعدهم من القرون هو من اهل السنة.

ب ـ (أ م ... لوها على ا قيقة ...) وهذا صحيح فأهل السنة لوا أ ـاء ا وصفاته على ا قيقة وأمسكوا عن التكييف وهم إذا ذكروا نفي ل الصفات على ا از فإ ا ذلك بعد ظهور الفرق ا ؤولة أو ا عطله وليس ذلك قبولا للتقسيم.

---

(١) مل اعتقاد السلف من ضمن الفتاوى (٢٢١/٣).

(٢) ا از اللغة والقرآن(ص٨٧٠ ـ ٨٧١).

ج ـ يستدل ا طع على ذلك بأن نـزاع اهل السنة الصفات (حول الصفات هل هي حقيقة أو از) وليس إمكان ا از أو رفضه وهذا أقرار منهم على هذا التقسيم، يقال له: هل النـزاع بـ أهل السنة أنفسهم؟ أم بـ أهل السنة وأهل البدعة؟ والأخ هو الصحيح أن النـزاع بـ أهل السنة وأهل البدعه لأن باقي كلام أ عمر نفس ا وضـع يقول:" وأما أهل البدع ا همية وا عتزلة وا وارج فكلهم ينكرها ولا مل شيئا منـها على ا قيقة"[1]، فالنـزاع بـ أهل السنة وغ هم والذي اضطرهم إ القول بأن الصفات على ا قيقة لأن ا بتدعة من أشاعرة ومعتزلة يثبتون ألفاظ الأ اء والصفات ويردون معانيها ويقولون إ ا از، ولأجل ذلك اضطر أهل السنة ا تأخرون عند كلامهـم مـع ا بتدعـة بالتقييد ذا القيد حـ لا يفهم أن كلامهم موافق للمبتدعة كما قالوا و ذلك القران إنه غ لوق بعد الفتنة الـ حدثت بـ أهل السنة وا بتدعة، فلا دليل للمطع إذن هـذا القول.

٢ ـ ينقل عن ابن تيمية قوله: "فإن العرب إ ا وضعت للإنسان ما أضافته إليه فإذا قالت ع العبد وبصره... فما ص به يتناول ذلك خصائص العبد. وإذا قيـل ـع ا وبصره... كان هذا متناولا ا ص به الرب لا يدخل ذلك شـيء مـن خـصائص ا خلوق .

فمن ظن الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات ا خلوق مع كون النص قد خصه با كان جاهلا جدا بدلالات اللغات ومعرفة ا قيقة وا از"[2] واستدل بأن ابن تيمية يقول با قيقة وا از من الكلام السابق حيث أخذ كلمة: (إ ا وضـعت للإنـسان ماأضافته إليه...) وقوله: (ومعرفة ا قيقة وا از) شنع على ابن تيمية بثلاث شنائع [3]:

أ ـ أننا هل الوضع وم كان ؟ فكيف يقول ابن تيمية بـا زم أن العـرب وضـعت ذلك... إ

ب ـ لو كانت الدعوى صحيحة لكان العرب على عقيدة صحيحة ويغايرون بـ صفات ا وغ ه فما الذي صنعه الإسلام.

ج ـ لو كانوا ذا الصفاء العقدي فلماذا اهم الإسلام ضال ؟ و اذا أرسل م الرسول؟.

ـــــــــــــــ

(١) مل الاعتقاد، من الفتاوى (٢٢١/٣).

(٢) الفتاوى (٢٠٨/٥).

(٣) انظر ا از اللغة والقرآن(ص ٨٧١ـ ٨٧٣) .

قبل أن الرد على الكلام الأخ ، لا بد من الرد على زعمه أن ابن تيمية يقول مـن خلال الكلام السابق با قيقة وا از:

فقول ابن تيمية من أوله يوضح كلامه، فابن تيمية يتكلم عن الألفاظ ا تواطئة والـ بالإضافة ص أحد ا سم وما يكون خارج الذهن لا يكون مشتركا بينهما بل كـل منهم له خصائصه، وأن ا وا خلوق يسمون بأ اء من الأ اء ا تواطئة حقيقة علـى ا فيما خص به وحقيقة ا خلوق فيما خص به مع اشتراكهم ا ع الكلي العام، و ـن نعلم أن ا خلوقات قد تسمى بأ اء متواطئة مع الفرق بينهما ا قيقة عند صيص ا ع بأحد ا كفواكه ا نة وفواكه الدنيا[1].

فابن تيمية يتكلم عن الأ اء ا تواطئة ومعانيها العامة الذهن وا إذا خص ـا أحد كان له من ا ع ا شترك مايناسبه.

وأما قول ابن تيمية " فإن العرب إ ا وضعت للإنسان ماأضافته إليه" فهذا يوضحه ما يلي:

اولاً: وضعت : ليست كما يعتقد ا طع على ا ع الاصطلاحي وهو قد صرح ا طلق وا قيد أن ابن تيمية يتكلم ذه الألفاظ سب اللغة وليس سب ا صطلح فوضعت ع جعلت عند التركيب عندما تتكلم بالألفاظ لا ع وضعت أي الوضع الأول.

ثانيا: مع كلامه أن العرب تضع للإنسان حـ استخدام اللفظ والتعب به من ا ع العام الذي الذهن وهو ا تواطئ ماأ ضافته للإنسان من الألفاظ فنجعل لـه مـن ا عـ ما صه من خصائصه. فالكلام ليس الوضع اللغوي بل هو الأ اء ا تواطئة وتـسمية ا الق وا خلوق ا.

وأيضا حـ استدل بقول ابن تيمية: " كان جاهلا جدا بدلالات اللغات ومعرفـة ا قيقة وا از" الكلام الذي قبله يوضحه وهو قوله: " فمن ظن أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات ا خلوق مع كون النص قد خصه با كان جاهلا بدلالات اللغات ومعرفة ا قيقة وا از" .

---

(١) الفتاوى (٥/٢٠٤ـ٢٠٨) .

إذن الكلام مع من يعتقد أنه لا يفهم من الاستواء على ا قيقة إلا ما ص صفات ا خلوق ، وهذا قول من يفرق ب ا قيقة وا از و عل اللغة قسم ، فابن تيمية يقـول: هذا جاهل دلالات اللغة ومعرفة ا قيقة وا از ال يقول ا لأن النص قد خصه بـا فكيف لا يفهم منه إلا حقيقة ا خلوق ؟، وهم يقولون بالقرينة، فإذاقال ذلـك رد قولـه با قيقة وا از وكان جاهلا ما وبدلالات اللغة، إذن الكلام الأخ إلزام ن جعل معـا الصفات وحقائقها ما يكون فقط صفات ا خلوق وخصائصهم.

وأما تشنيعه على ابن تيمية بالكلام الأخ ا تضمن للشنائع الثلاث ف د عليها ـا يلي:

الفقرة الأو (أن الوضع هول وقته) هذا دليل عليه فما دام أن وقت الوضع هول ولا يعلم م كان فكيف كم على أن هذا اللفظ وضع على هذا ا ع قبل هذا ا عـ ؟ فهذا ليس حجة له بل حجة عليه وإن حاول ما حاول.

الفقرة الثانية : هذا التهكم بابن تيمية يدل على أمرين :

أ ـ جهل ا طع قيقة قول ابن تيمية.

ب ـ جهله بواقع العرب قبل الإسلام و سائل العقيدة.

فأما جهله قيقة قول ابن تيمية :

فابن تيمية يقل بأن العرب وضعوا لغتهم، ولا أن عقيد م كانت صافية، بل بين أن ا باينة ب ا الق وا خلوق مغروزة بالفطر ومعروفة حـ عند ا شرك .

(ب) جهله بواقع العرب و سائل العقيدة :

فإن العرب كانت مقرة بوجود ا وأنه خالق السموات والأرض. يقـول تعـا : ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن ا ﴾[لقمان،٢٥]، وأنه فاعل ـشيئته وقدرته ولعل قصة عبدا لمطب جد الن صلى ا عليه وسلم مع أبرهة، تب ذلك وهـو قوله (للبيت رب ميه) بل كانوا يعبدون غ ا ليقربوهم إ ا زلفى، يقـول تعـا : ﴿والذِين اتخذُوا مِن دونِهِ أولياءَ ما نعبدهم إلا لِيقَربونا إ اللهِ زلْفَى﴾[الزمر،٣].

بل ويتخذو م شفعاء يشفعون م عند ا ع أ م يدعون ا ـم فيجيـب ا دعاءهم [١]. قال تعا : ﴿ويعبدونَ مِن دونِ اللهِ ما لا يضرهم ولا ينفَعهم ويقُولُونَ هؤلاءِ شفَعاؤنا عِند اللهِ﴾[يونس،١٨].

بل إن آيات الصفات كانت تنـزل على الن صلى ا عليه وسلم فلم يأته أحـد ينازعه معانيها وإنـزا ا على ا ، و يحتج الن صلى ا عليه وسلم أن يقول م:﴿إن ا يع بص ﴾ [ا ادلة/١]. اعلموا أن ع ا از وليس على ا قيقة ح لا تتو ـوا التمثيل.

ومن جهله العقيدة عدم علمه أن من الصفات الثابتة ما لا كن الوصول إليها إلا بالنص الشرعي، وأما معناه فمعروف باللغة كالاستواء والنـزول... إ فهذه صـفات لا كن لأي إنسان أن يصل إليها دون نص شرعي ولكن عندما نـزل الشرع ا عرفهـا العرب و يتو وا ما تو ه ا تكلمة وهم كانوا حاجة إلىالطعن دين ا ، وأيضا أن الإنسان لا يكون ضالا فقط التوحيد العلمي بل الضلال التوحيد العملي هـو أصـل الضلال البشرية، فالعرب كانوا ضاا التوحيد العملي و يكونوا يعبدون ا كمـا يريد ا ـ سبحانه وتعا ـ ولأجل ذلك أرسل ا الرسل وأنـزل الكتب، وهذا دليـل على تأثره بكلام ا تكلم فالربوبية وبعض الصفات كالسمع والبصر والقدرة ينكرهـا أحد إلا ا كابرون، فإبراهيم ـ عليه السلام ـ يقول لأبيه: ﴿ياأبت تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغ عنك شيئا﴾[مر ،٤٢]، فلو يكن أبوه يقر بذلك هل يقول له إبراهيم ذلك.

- - - - - - - - - - - - - -

(١) الرد على ا نطقيـ (ص١٠١).

(٤) مصادرته على ا طلوب :

وهذا أغلب كلامه على ابن تيمية ـ ر ه ا ـ و أجد كلامه ما كن أن يشكل إلا شبهه السابقة أما ما تبقى فهو مصادرة على ا طلوب، فا طع يرى أن ابن تيمية يبق عليه إلا التصريح بتقسيم اللغة إ حقيقة و از بل هو معترف ضمنا به، بل نـسب ابن تيمية ـ ر ه ا ـ للمؤولة وأنه أولَ كث من آيات الصفات [1] وسـوف أورد مثالا فقط صادرته على ا طلوب وبيان الفتها لكلام شيخ الاسلام ـ ر ه ا تعا :

أ ـ عندما قال ابن تيمية: " وكل لفظ القرآن حقيقة"[2] قال ا طع : " وهـذا اعتراف ضم با از لأن لكل مع عام اللغة ضد ومقابل مثل الصحة وا رض... ومن ينكر هذه ا قابلات فليأتنا ع عام أو كلي ليس له مقابل"[3].

يقال له: هل تريد ابن تيمية لا يتكلم بكلمة (حقيقة) لأنه م قا ا فهذا دليل علـى أنه يعترف با از وأنه اعتراف ضم ؟!

يقول ا تعا : ﴿لَقَد صدق الله رسولَه الرؤيا بِالْحق﴾[الفـتح،٢٧]، هـل هـذا اعتراف ضم بأن ا قد كذب؟، تعا ا عن ذلك علوا كب ا.

وقوله تعا : ﴿وعد الصدق الذِي كَانوا يوعدونَ﴾[الاحقـاف،١٦] فهل هذا اعتراف ضم بأن وعد كذب؟ تعا ا عن ذلك علوا كب ا.

وقوله تعا : ﴿ومِن قَبلِهِ كِتاب موسى إِماما ورحمةً وهذَا كِتاب مـصدق لِـسانا عربِيا لِينذِر الذِين ظَلَموا وبشرى لِلْمحسِنِ ﴾[الاحقاف،١٢]،فهل هناك كتاب مكذب أنـزله ا ؟، تعا ا عن ذلك علوا كب ا.

وقوله تعا : ﴿هذَا ما وعد الرحمن وصدق الْمرسلُونَ﴾[يس،٥٢]، فهل هذا اعتـراف ضم بأن ا رسل كذبوا قبل ذلك ـ عليهم الصلاة والسلام ؟، نعوذ با من هذا القول، فهذه من ا تقابلات ولا أظن ا طع يقول بذلك لأنه لا يقول صـفات ا ا تـضمنة للكمال أن ا ضدا يتصف به ا ـ سبحانه وتعا ـ فليفهم كلام العلماء كما أرادوا من كلامهم فلا مله ما لا تمل.

- - - - - - - - - - - - - -

(١) انظر (ص٧٦٨ ـ ٨٦١).

(٢) الإ ان (ص١٠٢ ـ ١٠٣).

(٣)ا از اللغة والقرآن(ص٧٩٨ ـ ٧٩٩) بتصرف.

ادعى دعوى بأن كل لفظ عام كلي لا بد له مقابل، وكل الألفاظ المتقابلة الـ ذكرها كالصحة والمرض صفات. فيقال له: هناك ألفاظ عامة لا مقابل كا جر، وا ـدار، والشجر، والفاكهة. فهل يمكن أن يأ بضدها أو مقابلها؟ إلا إذا كان يقصد باللفظ العـام الصفات كما ذكره؟ فهذا أمر آخر.

ب ـ يقول بأن ابن تيمية يقول با از العقلي وأن ا از يـدخل التراكيـب[1]، وهذا القول مع أنه مصادرة على المطلوب يرد عليه من قال با از وقد ذكر سابقا ولكن لا مانع من ذكره هنا.

يقول المرجا رده للمجاز العقلي الذي يثبته المطعم لابن تيمية: " إن ا ـاز لا يكون عقليا لأن الأعجمي إذا علمناه المفردات لا بد أن نعلمه الكلام ا أثناء التركيب وهذا ليس استنادا على قصد المتكلم ولكن بالوضع معناه"[2].

ويرد عليه السيوطي أن ا از لا يكون التركيب وقد ذكرناه سابقا.

---

(١) ا از اللغة والقران (ص٨٤٦) ومابعدها.

(٢) الإشارات البلاغة (ص٢٢).

تعلق مبحث ا قيقة والمجاز بقياس الغائب على الشاهد وا فاسد ا ترتبة على ذلك:

بـ ابن تيمية وابن القيم أن أول من تكلم ذا التقسيم هم ا تكلمون، وذلك نصرا لعقائدهم فإ م يعرفوا من صفات ا ـ عز وجل ـ إلا خصائص ا خلـوق ، واـ تسمى هذا القياس الشاهد، وعندما نظروا إ النصوص وإثبا ا لصفات ومثلوا هـذه الصفات بصفات ا خلوق الذهن اضطروا إ نفي ا ع ا اص با خلوق الذي يرونه حقيقة له ذا اللفظ، وجعلوا اللفظ ازا حق ا فنفوا عن ا مايستحقه من الصفات.

يقول الشنقيطي ر ه ا : " و ذا الباطل توصل ا عطلون إ نفي صفات الكمـال وا لال الثابتة تعا كتابه وسنة نبيه صلى ا عليه وسلم بدعوى أ ا از كقو م استوى : استو وقس على ذلك غ ه من نفيهم للصفات عن طريق ا از"[١].

فترتب على قو م با قيقة وا از مفسدتان :

١ ـ القول بالتأويل الذي حقيقته نفي لصفات ا الثابتة له:

الذي يهم هنا التأويل ا ردود ولايقصد معا التأويل عند السلف، فالتأويل ا ذموم الذي يعرفه ابن تيمية بأنه:"صرف الكلام عن ظاهره إ ما الف ظـاهره"[٢]، ويعرفـه الصفدية بأنه: " صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إ الاحتمال ا رجوح وهذا لا يوجـد ا طاب به إلا اصطلاح ا تكلم "[٣].

ويعرفه ابن النجار على انه: " ل ظاهر على تمل مرجوح بلا دليل قق يـل للسامع أنه دليل وعند التحقيق تضمحل"[٤].

وهذه بعض الأمثلة الـ تدل على أن القول بالتأويل سبب فساد استدلا م بقيـاس الغائب على الشاهد و فساد العقيدة.

يقول التفتازا بعد أن بـ أن الواجب نصوص الشرع أن مل على ظواهرها:" ما يصرف عنها دليل قطعي كما الآيات الـ تشعر ظواهرها با هة وا ـسمية و ـو ذلك"[٥].

---

(١) مذكرة أصول اللغة (ص٥٨).

(٢) الفتاوى (٩٦/١٣).

(٣) الصفدية (٢٨٩/١).

(٤) شرح الكوكب ا ـ (٤٦١/٣).

(٥) شرح العقائد النسفية (٢٠٤/١).

ويقول السكو : " فاعلموا ـ أرشدكم ا وأسعدكم ـ أن يع ما ورد الشرع من ا شتبهات ال يستحيل ظواهرها على ا لأجل استحالة التجسيم والتـشبيه حقـه تعا ... فتأويل ذلك كله واجب بالكتاب والسنة والإ اع"[(١)].

وهذا يدل دلالة واضحة أ م جعلوا اللفظ حقيقة ا خلوق و ازا ا ويدل أيضا على أن النا إ ا استقر نفسه قياس الغائب على الشاهد فيما يتعلق بصفات الشاهد.

ويصرح بذلك الرازي فيقول: " إنه ورد القرآن ذكر الوجه وذكر الع وذكـر ا نب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أع كث ة، وله جنب واحد وعليه أيد كث ة وله سـاق واحدة، ولا نرى الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة ا تخيلة ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه ذه الصفة"[(٢)].

فكلامه هذا يتضمن أمورا :

١ ـ كلمته الأخ ة (ولا أعتقد أن عاقلا) هذه الصفات ال ذكرها الوجه والعـ والساق هل حصلت بالاستدلالات العقلية؟، أم أ ا من نصوص الوحي؟ فهل نرد نـصوص الوحي لأجل أن لا ينسبنا الرازي إ ا هل؟ أم ننسب ا ـ تعا ا علوا كب اـ إ ا هل ؟ لأنه هو الذي وصف نفسه.

٢ ـ هذه الصورة ا تخيلة تب أن الرازي تلزمه أمور :

أ ـ جهله بلغة العرب، فا نب الذي الآية ليس صفة ولا هو العضو ولكـن هذا من ثيله وتو ه. يقول الدارمي رده على ا ريسي: "ما أرخـص الكـذب عنـدك وأخفه على لسانك فإن كنت صادقا دعواك فأشر ا إ أحد من ب آدم قالـه.. إ ـا تفس ها عندهم سر الكافرين على مافرطوا الإ ان والفضائل ال تدعو إ ذات ا ... فمن أنبأك أ م قالوا: جنب من ا نوب فإنه لا هل هذا ا ع كث من عـوام ا ـسلم فضلا عن علمائهم"[(٣)].

- - - - - - - - - - - - - - -

(١) ن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام (ص١٤٢).

(٢) أساس التقديس (ص٩١).

(٣) الرد على ا ريسي من ضمن عقائد السلف (ص٥٣٩ ـ ٥٤٠).

ويبـ ابن تيمية ـ ر ـه ا ـ جهله بذلك بقوله:" وأين ظاهر القرآن أنه ليس جنب واحد ـع الشق؟ ولكن قد يقال القرآن فيه إثبات جنب ا تعا وفيـه إثبـات التفريط فيه فثبوت نوع من التوسع والتجوز فيما جعل فيه لا يوجب ثبوت التوسع والتجوز فيه كما قوله تعا ﴿بيده ا لملك﴾[ا لملك،١]، فإن هناك شيئ : اليد وكون ا لملك فيها و ـذا تنازعوا إثبات ذلك صفة "(١). فكلام الرازي على أصلهم با قيقة وا از وأن ا قيقة با نب العضو ا عروف ولأجل ذلك لا ـكن أن يثبته فيجب تأويله با از.

وأما قول شيخ الإسلام فيقول إن اللغة العربية لا تكون إلا لة تامة يعـرف مـن خلا ا الكلام فذكر ا ا نب وذكر التفريط فهل يستطيع أحد أن دث شـيئا ا ـ تعا ا ؟ ولكن دل على أن ا نب هنا كما ذكره الدارمي ـ عليه ر ـة ا .

ب ـ جهله ـذهب السلف؛ فالسلف يذكروا أن أعينا وساقا واحدة وجنبـا واحدا وأيد كثـ ة وإ ا هذا فهمه هو ليس فهم السلف.

ج ـ هذا دليل على أن الذي استقر ذهنه هو التمثيل، ولأجل ذلك أول.

ويقول أيضا:" ا ثبت بالدليل أنه ـ سبحانه وتعا ـ منـزه عن ا هة وا ـسمية وجب علينا أن نضع ـذه الألفاظ الواردة القرآن والأخبار ملا صحيحا لئلا يصـ ذلك سببا للطعن فيها"(٢).

ويقول أيضا:" التمسك بالدلائل اللفظية ا طالب اليقينية لا وز"(٣).

فهو يبـ النصوص السابقة أن النصوص الشرعية لا يفهم منـها الكـلام علـى ا قيقة، بل لا بد من لها على مل آخر حـ لا يطعن فيها وا مل الآخر عندهم از، بل ويرد الدلائل اللفظية ولا يراها يقينية.

بل يصرح بذلك الإ ي ويقول: " الدلائل النقلية هل تفيد اليق ؟ قيل: لا. لتوقفـه على العلم بالوضع والإرادة، والأول إ ا يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصو ا تثبـت برواية الآحاد، وفروعها بالأقيسة، وكلا ا ظنيان.

والثا يتوقف على عدم النقل والاشتراك، وا از، والإضمار، والتخـصيص،والتقد والتأخ ، والكل وازه، لا ـزم بانتفائه بل غايته الظن.

- - - - - - - - - - - - - -

(١) نقض التأسيس (١١/٣) طوط نقلا عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة (ص١١٤).

(٢) أساس التقديس (ص٩٥).

(٣) ا طالب العالية (١١٨/٩) ، وانظر اساس التقديس (ص ٢٠٥).

بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم ا عارض العقلي، إذ لو وجد لقدم على الـدليل النقلي قطعا"[١].

إذن اصبح تقسيم اللغة إ حقيقة و از ركيزة ودعامة لتأويل أ اء ا وصـفاته ، أيضا يتضح من كلام الإ ي صعوبة اثبات الوضع الأول الذي يدل على حقيقة اللفـظ،لأن ذلك تاج إ أسانيد ورواة وأقيسة الفروع على الأصول، وكل هذا غ متـوفر لأنكـم لا تستطيعون أن تأتوا بسند لكل لفظ بل للفظ واحد.

وأيضا ا از وز نفيه فهو أيضا ظ ، إذن لا فائدة من الألفاظ بل نعمل العقل ونرد النقل.

إذن أدى القول با قيقة وا از إ ريف كلام ا عن مواضعه، ولو أ م قالوا كلام العرب على ا قيقة بإ ام من ا يستطيعوا الطعن فيه، لأن هذه لغة العرب واستعمالا م ا، ولكن عندما تتدخلوا لغة العرب أصبح الأمر سهلا ن أراد أن يطعن.

لأنه لا يتوهم من النصوص إلا التمثيل وخصائص ا خلوق (الشاهد) وينفيها عـن ا .

وتو وا أيضا أن هذا هو مذهب السلف وهذا غ صحيح، فأهل السنة كما بينـا سابقا يثبتون ا ع ذه الصفة كما هو معلوم من لغة العرب، وبالتا يثبتون الصفة دون أن يطرأ على با م التمثيل بصفات ا خلوق لأن كل صفة عند إضافتها لشئ فهي ـسب خصائصه.

وأهل السنة صرحوا أ م لا يكيفون صفات ا فمعرفة الكيفية للـصفة تـاج إ معرفة كيفية الذات.

---

(١) ا واقف (ص٤٠).

(٢) تسلط الملاحدة وا نحرف على نصوص الكتاب والسنة وعلى ا تكلم :

من خلال القول با قيقة وا از تسلط الفلاسفة قد ا وحديثا على دين ا ، وسوف أش إ بعض الأقوال القد ة وا دية والا اعتمدت على التقسيم الذي ذكره ا تكلمـون وتأويلهم، ففي القد مثلا عندما قال ا تكلمون نصوص الكتاب ما قالوه، وأ ا تقتضي التشبيه ولا كن لها على ظاهرها أدى ذلك إ نفي شيء من دين ا ، فا عتزلة أثبتـت الأ اء ونفت الصفات والأشاعرة أثبتوا الأ اء وبعض الصفات اعتمادا على توهم التمثيل، فأولوا ما رأوه يقتضي ذلك وأثبتوا ما لا يقتضيه فأتىالفلاسفة فنفوا الأ اء والصفات ح وحدانية ا نفوها اما و علوا إلا الوجود الذه عند التحقيق.

يقول ابن سينا: " لو التأم ذات واجب الوجود من شيئ أو أشياء تمع لوجب ا ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم ا ع ولا الكم"[1].

فواجب الوجود عندهم لا ينقسم ا ع ولا الكم، فلا يوصف بالصفات الذاتية أو بالصفات ا ية وأدى ذلك إ تأويل وجود ا بأنه وجود بسيط فنفوا صفات ا عنه.

يقول مد لطفي:" إن هذا القول أرسطي ض ومعناه أن القائل به لا يعترفـون لواجب الوجود بصفة مطلقة والصفات ا طلقة هي ا ميزة عن الذات وكان أرسطو حقيقة ينكر الصفات ويقول بأ ا والذات شيء واحد وهذا القصد من قـو م ببـساطة واجـب الوجود"[2].

ويب ابن تيمية ـ ر ه ا ـ أ م نفوا الأ اء والصفات لأ م لو وه أو وصفوه لشبهوه با وجودات[3].

فأدى القول بالتأويل ا عتمد على التقسيم إ حقيقة و از إ نفي ما أقربه ا تكلمون بأنه ثابت ألا وهي أ اؤه ـ سبحانه وتعا .

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

(١) الإشارات (٤٧٢/٣ ـ ٤٧٣).

(٢) تاريخ الفلاسفة الاسلامي (ص٤).

(٣) انظر التدمرية (ص١٧).

ويقول ابن رشد:" فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية وهـي صفات زائدة على الذات...ويلزمهم على هذا أن يكون ا الق جسما لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل و مول وهذه هي حال ا سم، ذلك أن الذات لا بد أن يقولـوا إ ـا قائمة بذا ا والصفات قائمة ا، أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه فالآ ة كث ة"(١)، فما دام أ م التزموا هذه القواعد وهذا التقسيم فهم لن يثبتوا شيئا لأن غ هم يـرى أ ـم أدخلوا فيما أثبتوه ما ب نفيه ؟ فماذا يبقى من دين ا ؟. إن الفلاسفة أيضا نفوا البعث ا سمانيونعيم ا نة وعذاب النار وأولوها بناء على هذا القول لأن ا تكلم فتحـوا ـم الباب فدخلوا التأويل من أوسع أبوابه، وح إن الباطنية أولوا كـلام ا وجعلـوا لـه ظاهرا وباطنا.

وأما ا ديث فيكتفى بذكر مثال :

(١) ا داثيون وتسلطهم على اللغة وعلى الدين :

ا داثيون هم ا تأثرون بالفلسفات الغربية كسابقيهم من الفلاسفة والباطنية القرن الثالث ا جري وما بعده، فهم تأثروا ذه الفلسفات وأخذوها وأصبحت هي ا ق ا نـزل الذي لا يقبل ا دال وهي ا صحف الذي يرجع إليه، ولكن مع ذلك أرادوا أن يتلمسوا م أصلا وأساسا من لغة العرب و دوا الا خصبا كمجال البلاغة وتـشقيقا ا وخاصـة تقسيم اللغة إ حقيقة و از.

يقول ا طع : "وعودة منهم لت ير الغموض تشبثوا بنصوص بلاغية أساءوا فهمهـا منها نص للإمام عبدالقاهر ا رجا قاله ناسبة ا ديث عن ا ع ومع ا ع حيث جـاء فيه: " وضرب آخر أنت لا تصل منه إ الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن بدلالة اللفـظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه اللغة د لذلك ا ع دلالة ثانية تصل ا إ الفرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل، وإذ قد عرفت هذه ا ملة فهاهنا عبارة تصرة وهي أن تقول: ا ع ومع ا ع تع با ع ا فهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه من غ واسطة و ع ا ع أن تعقل من اللفظ مع يفضي بك ذلك ا ع إ مع آخر" ..."(٢).

---

(١) مناهج الأدلة (ص١٦٦ ـ ١٦٧).

(٢) ا داثة سرطان العصر (ص٧٢).

إذن استدل ا داثيون على الغموض الشعر با از اللغـة فيقولـون الكـلام، ويقولون: ن نقصد غ ما فهمت.

كقول البيا : ا مدين اليهود...

فعللوا أنه لا يفهم الكلام على ظاهره بل ب أن يعرف ا ع ا ـراد وزعمـوا أن ا قصود بذلك أن الناس يتلاعبون بدين ا ح أصبح اليهود يتحكمون با سلم [1].

قو م هذا غ صحيح فقد ذكر قصيدته (أنه قواد) وهذا لا يكون إلا ع ، وثانيا م عرف اللغة أن (ا) دليل على مع الدين ؟ فهل إذا قلت ا قصدت دين الإسلام ؟ ولكن الذي مكن م ذه الأقوال البيئة العربية كلام ا تكلم با قيقة وا از.

ويقول ا طع أيضا:" و إ جانب ما تقدم د أسرى الشعر الغموضي يسرفون ا ناس والتكرار وا از وما يقرب منه من كنايات وتشبيهات والعبث الدلا ا فـردات والتراكيب معا"[2]. وهذا تصريح من ا طع بأ م استفادوا من القول با از.

وب الدكتور عبدا ميد إبراهيم:"عن الغذامي عن رولان بن بارت أن العرب كانوا تفون بالشكل ويشبهون الأدب با سد الأد ... وهذا متواتر كتب البلاغي ونقل عن القزوي أن البلاغة إ ا تعود إ اللفظ دون ا ع تكلم عن علم البيان وأنه يتعلق بالعبارة الأدبية أو ما يسميه هو بالدلالة العقلية مقابل الدلالة الوضعية"[3].

فالقول با قيقة وا از مكن ؤلاء ا داثي أن يستدلوا على مذهبهم مـن كـلام العرب، بالكلام السابق لأ م يريدون أن يدللوا على مذهبهم وهو مايسمى (وت ا ؤلف) وهذه الفكرة ترجع إ جذور فلسفية أعلنها نيتشه و اها (موت الإله) وال تع زحزحة الغيبيات ولا يؤخذ إلا العلوم الإنسانية البحتة، نقل هذا ا صطلح إ الأدب و وه موت الشخصية وموت ا ؤلف، ويقصدون وت ا ؤلف الاهتمام بالنص كما هو والتركيز عليـه كبنية أو نسيج، ولكن النص يصبح مرنا كلدائن الزجاج ا مي فيشكله القارئ كيف يشاء، فالنصوص لا ضع لقوالب قد أعدت ظة سابقة بل هي تتهيأ للقالب الـذي يـصيغه القارئ[4]. ع أن معا النصوص متروكة لفهم القارئ لا إ قـصد ا ؤلـف فتؤخـذ النصوص الشرعية أيضا ذا الفهم والذي يؤدي بنا إ أقوال الباطنية.

---

(١) ا داثة الإسلام (ص٦٠) بتصرف.

(٢) ا داثة سرطان العصر (ص ٣٠).

(٣) نقاد ا داثة وموت القاري (ص٦٦ ـ ٧١).

(٤) انظر : نقاد ا داثة (ص ٨ ـ ٢٣).

(٢) تأويلات عبدالصبور شاهـ ـ هداه ا ـ قصة آدم ـ عليه السلام :
سأكتفي بعرضها لأن عرضها يـ فسادها دون ا اجة إ الرد عليها.

أ ـ فرق بـ لفظ البشر والناس. يقول:" أما الإنسان فلا يطلق فهوم القـرآن إلا على ذلك ا خلوق ا كلف بالتوحيد والعبادة لا غ وهو الذي يبدأ بوجود آدم عليه السلام وآدم على هذا هو أبو الإنسان وليس أبو البشر ولاعلاقة بـ آدم والبشر الذين بادوا قبلـه هيدا لظهور ذلك النسل ألآدمي ا ديد... والتكليف الديـ منوط بصفة (الإنـسانية) لا بصفة (البشرية) فلم يعد للبشر وجود منذ ظهر آدم عليه السلام"[١] فهذا القـول يكفـي لإبطاله آية واحدة من كتاب ا تعا هي قوله تعا : ﴿قُلْ إِنما أنا بشر مِـثْلُكُم يـوحى إِلَيّ﴾[الكهف،١١٠].

ب ـ فسر الأجـل ا ـسمى قولـه تعـا : ﴿ قـضى أجـلا وأجـل مـسمى عنده﴾[الانعام،٢]،قال:" الأجل الأول (النكرة) هو أجل ا ياة البشرية السابقة علـى العهـد الإنسا وإما الأجل ا سمى فهو أجل كل فرد من ا كلف "[٢] يقصد با كلف (الإنـسان) على تعريفه السابق.

ج ـ فسر الشجرة الـ أكل منها آدم بقوله :" بألا يأكلوا من الشجرة الـ حرمها عليهم شجرة ا عصية الـ حرمت على أبويهم ا نة وهي رمة عليهم إ أن يـرث ا الأرض ومن عليها"[٣].

د ـ فسر خلق حواء من ضلع آدم بقوله:" الضلع رد رمز لطبيعة ا رأة وفطر ـا، و أن خلق حواء من نفس آدم مؤول على أ ا من نوعه وجنسه"[٤].

هـ ـ تفسـ ه للبشر أ م سابقون للإنسان[٥]. بقوله: " لقد كان البشر خلال الأحقاب والعهود ا تطاولة رد لوقات متحركة حيوانية السلوك ولكنها تزداد كل مرحلة تعديلا سلوكها... فتعجبت ا لائكة من استخلاف هؤلاء ا فسدين ا توحشـ "[٦].

---

(١) أ آدم (ص٩٨ـ ٩٩).
(٢) أ آدم (ص٨٩).
(٣) أ آدم (ص٩٦).
(٤) أ آدم (ص٧٦ـ ٧٧).
(٥) وسبق الوجود البشري قال به العرفانيون من اليونان انظر تاريخ الفكر العر (ص ١٤٥).
(٦) ا آدم (ص١٠١).

إ غ ذلك من زخرفة الشيطان الـ زخرفها لعبدالصبور شاهـ والذي يظهر من خلال كتابه :

(١) تأثره بالمذهب الكلامي والذي فتح له أبواب التأويل على مصاريعها.

(٢) تأثره بنظرية دارون وذلك من خلال قوله بالتطور ا لجنس البشري فكأنه أوجد الحلقة المفقودة عند دارون.

(٣) رده لنصوص الكتاب والسنة وتناقضه قضاياه.

ا بحث السادس
دفع الأمور الضرورية وجعلها نظرية استدلالية

الأمور الضرورية هي الأساس لكل علم لأن الأمر الضروري لو فرض عدم وجوده للزم أن كل علم نظري تاج إ علم نظري، وهذا أيضا تاج إ علم نظري وهكـذا.. لزم أحد الأمرين إما الدور ـ وهو الرجوع صيل العلم الأخـ إ العلـم الأول، أو التسلسل وهو السد الاكتسابات النظرية إ غ اية وكلا الأمرين فاسد، أمـا الأول فلأن الدور معناه توقف الشئ على شيء آخر يتوقف على الشئ الأول سواء كانا رتبـة واحدة أو راتب ويلزمه أن يكون الشئ الواحد متقدما على نفسه ومتأخرا آن واحد[1].

والسبب ذلك أن الأمور الضرورية لا تاج فيها إ دليل عليهـا بـل يكفـي تصورها من ا كم عليها، وأيضا يكفي فقط بيان أ ا ضرورية هو الكشف عن ضرور ا لا الاستدلال لضرور ا، لأن ذلك إخراجا ا من الضرورة إ النظرية[2].

يقول ابن تيمية ر ه ا :" ال هان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتـهي إ مقدمات ضرورية فطرية فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إ علم ضروري، إذ ا قدمات النظرية لو أثبتت قدمات نظرية لزم الدور القبلي أو التسلسل ا ؤثرات ل له ابتداء وكلا ا باطل بالضرورة واتفاق العقلاء... فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها ا قلبه وغاية ال هان أن ينتهي إليها"[3].

وهذه القضايا مهمة للاستدلال النظري ولا كن جعلها نظرية.

يقول ابن تيمية:" فإذا كن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه ولا يقاوم نفسه دفعها تب أ ا ضرورية وأن الدافع ا يريدون تغي فطرة ا ال فطر الناس عليها"[4].

---

(١) تسهيل القط (ص١٣).

(٢) ا عرفة الإسلام (ص).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣٩/٣).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١٠٦/٦).

فيتضح من الكلام السابق أن هذه القضايا الضرورية مهمة ا عرفة وأيـضا مـن حاول دفعها وجعلها قضايا نظرية فقد غ فطرة ا وأصابته ا ة والشك.

وقد اتضح من الكلام على مفهوم قياس الغائب على الشاهد أن معرفة اثل الأشياء واختلافها قضية فطرية ضرورية لا كن للإنسان الانفكاك منها ولا يعلم هو كيف حصلت له، فلو نظر إ ماء و إ ماء فهو كم بقدر مشترك بينهما كم به أ ما جنس واحد[1].

فجميع الطوائف استدلا ا على العقيدة جعلوا بعض الأمور الضرورية الفطريـة نظرية، ومنها على سبيل ا ثال:

١ ـ التفريق ب الاسم وا سمى أو أن الاسم هو ا سمى والذي ترتب عليه أمـور باطلة الاعتقاد. يقول ابن تيمية ـ ر ه ا :" قالوا ليس هو نفس ا سمى ولكن يراد به ا سمى وإذا قيل إنه غ ه ع أنه ب أن يكو مباينا فهذا باطل فإن ا خلوق قـد يـتكلم بأ اء نفسه فلا تكون بائنة منه فكيف با الق وأ ائه من كلامه وليس كلاما بائنـا عنـه ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنا مثل أن يسمي الرجل غ ه باسم أو يتكلم با ـه فهـذا الاسم نفسه ليس قائما با سمى لكن ا قصود به ا سمى فإن الاسم مقصوده إظهار ا سمى وبيانه"[2].

فقبل أقوا م بأن الاسم للمسمى أو غ ا سمى يتصور إنسان ذلك، فإن الإنسان إذا تكلم بالاسم فلا يقصد أنه غ ا سمى ع أنه بائن عنه فعندما يطلق الإنـسان علـى شخص اسم مد فلا يتصور أن هذا الاسم بائن عنه له ذات مستقلة ولا أن هذا الاسم قائم با سمى ولو كان كذلك ا جهلنا اسم أحد لأنه قائم به فيتضح لكل أحد، فا دف مـن إطلاق الاسم هو تبي وتوضيح ا سمى وهذا أمر ضروري.

والقول الأول بأن الاسم غ ا سمى هو الذي جعل ا همية والفلاسفة يتمكنون من نفي أ اء ا [3]، واعتمدوا النفي على جعل هذا الأمر الضروري استدلاليا لأ م عنـدما استدلوا له وجعلوا الاسم غ ا سمى ع أن له ذاتا قائمة نفوا الاسم عن ا لأن الاسـم غ ا وكل ما غ ا لوق[4].

---

(١) الرد على ا نطقيين (ص٣٧١).

(٢) الفتاوى (٢٠٧/٦).

(٣) مقالات الاسلاميين للأشعري (٢٥٢/١).

(٤) انظر السابق (٢٥٢/١).

٢ ـ قو م بأن الصفات غ ا وصوف أم هي ا وصوف؟ وقو م: الصفات زائـدة على الذات أم هي الذات؟ ونفيهم لقيام الصفات بالذات والصحيح عند أهل السنة لا بـد من الاستفصال ماذا يقصد بكلمة (غ) وكلمة (هي) لأن لفظ غ قد يـراد بـه ا بـاين ا نفصل أو ما ليس هو ء الذات ويع عنه بأنه ما جاز العلم بأحد ا دون الآخر(١).

وهذا جعلهم يضطربون لأ م جعلوا هذا الأمر الضروري نظريا وهو أن ا وصـوف لا تنفك عنه صفاته، فالذات لا كن أن تكون موجودة إلا بصفا ا اللازمـة والـصفات ليست زائدة على الذات ولا غ ها ذا ا ع (٢).

فلا كن ال أن توجد الذات إلا بصفا ا وصفا ا غ منفصلة عنها.

ولا كن أن يعود مع الصفة إ الذات فإنه من البدهي أن الإنسان إذا قيل له فلان طويل علم مع الصفة وعلم أنه لا كن أن تكون الـصفة ذاتـا منفـصلة انـب ذات الشخص، ع أنه لو قلنا فلان طويل أبيض لا كن تصور ثلاثة ذوات بل يتـصور ذات واحدة قائم ا وصفان.

وهذا الأمر هو الذي جعل ا تكلم والفلاسفة يردون الصفات أو بعضها لتـو هم بأ ا تقتضي التركيب او تعدد القدماء.

٣ ـ ظنهم بأن الاشتراك الاسم يقتضي اثل الذوات ويـستدلون لنفـي ذلـك ايستدلون به وهذا أمر فطري نفوس الناس أن الاسم إذا أضيف إ شيء فبحسبه فمثلا ا خلوقات:لو قلنا يد الإنسان ويد ا مار ويد النملة يفهم الإنسان اثلها بل يفهـم ا ع ا شترك الذي ص كل واحد منهم سبه(٣).

فلا كن أن يأ أحد من الناس ويقول أنا أنفي عن الإنسان صفة اليد لأنه اشـترك ا ها مع يد ا مار وهذا من باب التنـزيه للإنسان.

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٨١/١).

(٢) انظرالصفدية (١٠٨/١ ـ ١٠٩).

(٣) انظر الفتاوى (٢٥٧/١).

وأيضا الإنسان يعلم عندما يرى ا اء أن هذا ا اء مثل هذا ا اء[١] فعندما يرى الإنسان أي ماء كم عليه أنه ماء ع إذا رأى ماء البحر اه ماء وكذلك ماء النهر وم ـاء البئـ ر وا ياه ا ختلط ا الط وا ياه الآسنة... إ فلا كن أن يأ إنسان وينفي عن النهر والبحر صفة ا اء لأنه تلف ا قائق.

٤ ـ رفع النقيض وهذا تنع ضرورة ولكنهم وقعوا فيه ولنضرب على ذلك مثـ الا بصفة العلو ، فالسا ية يثبتون العلو ونوعا من ا لول[٢]، وا عتزلة، وا همية، والفلاسـ فة والقرامطة، والباطنية، وغ هم كمتأخري الأشاعرة يقولون: إنه ليس فـ وق العـ ا شـ يء وينقسمون قسم [٣]:

أ ـ ليس داخل العا ولا خارجا عنه ولا حالا فيه و ليس مكان من الأمكنـ ة وهذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم.

ب ـ أنه كل مكان بذاته كما يقول ذلك طوائف من عبـ ادهم ومتكلمـ يهم وصوفيتهم وعامتهم.

فلا كن أن يتصور ذلك أحد أنه ينفي عن الشئ أنه لا داخل ولا خارج أو يقـ ول لا داخل ولا خارج ولكنه حال فيه وعندما أرادوا الاستدلال على نفي العلـ و ا ـ ستقر الفطر قالوا ذه الأقوال ال إذا استدلوا عليها صعبوها، وأقوا م هذه معتمدة على أصو م ا تضمنة أن القول بإثبات الصفات مستلزمة التجسيم والتركيب.

٥ ـ نفي ا علوم بالاضطرار النفس.

ونكتفي بذكر مثال منها فقط :

أ ـ نفي ما استقر فطر ب آدم وهو قصدهم لر م عند ا اجات ال لا يقضيها إلا هو، وهذا لا يكون الا إ جهة العلو فكما أ م مضطرون إ دعائه فهم مضطرون إ أن يوجهوا قلو م إ العلو لا يتوجهون إ غ ه من ا هات[٤]

ـــــــــــــــ

(١) الرد على ا نطقيين (ص٣٧١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢٨٧/١٠).

(٣) الفتاوى (١٢٢/٥ ـ ١٢٣).

(٤) بيان تلبيس ا همية (١١٠/١).

ولكنهم نفوا ذلك وأتوا بأقوال لا كن تصورها ويصعب على الإنسان تـصورها وهو ماقلناه   الفقرة السابقة.

ب ـ التحس   والتقبيح أو صفات الكمال والنقص   الأفعال.

فهذا أمر فطري تقر به النفوس فنفيه وإثباته ـ أي ا سن والقـبح ـ ضـرورة النفس كما تفرق بـ ا لمو وا امض وغ ها من الأذواق والطعوم[1].

فمن نفى التحس   والتقبيح، وأن الأفعال فيها صفات كمال ونقص ذاتيـة، فقـد خالف الفطرة[2]، لذلك اضطر الأشاعرة لنفي تعليل أفعال ا .

---

(١) ا دارج (٢٣٠/١).

(٢) الفتاوى (٤٣٤/٨ـ ٤٣٦).

الفصل ا امس
الصور ا ستخدمه قياس الغائب على الشاهد و الاته

وفيه س صور:

الصورة الأو : استخدام قضية كلية أو عامة (مهملة) لإرجاع القضية ا ثبتة أو ا نفية إليها.

الصورة الثانية: استخدام التمثيل وذكر الأمثلة ال تدخل تها القضية ال يراد إثبا ا أو نفيها.

الصورة الثالثة: ذكر نتيجة القول ذه القضية أو نفيها ولازمها وهذه مبنية على قضية سابقة مسلّمة لدى الطرف وهي غالبا تب على الصورة الأو .

الصورة الرابعة: ذكر أمور وتقسيمات على أ ا قواطع عقلية أو ضرورة عقلية سواءكانت صائبة أو خاطئة حقيقة.

الصورة ا امسة: إبطال كلام ا صم.

الفصل ا امس
الصور ا ستخدمه قياس الغائب على الشاهد و الاته

وقد رأيت أن أختم ذا الفصل الباب النظري حـ يتضح لنا أمران:

١ ـ أن يع الطوائف ا قرة والرافضة ذا القياس استخدمته، وهذا مـا قررنـاه سابقا، ولكن هذا الاستخدام ب أن يوضح ويبـ كيفية استخدامهم ذا القيـاس حـ نستفيد أثناء الرد عليهم ـ إن شاء ا .

٢ ـ بيان أن الات تطبيق هذا القياس تشمل يع أنواع العلوم، ولا كن لعلم من العلوم الانفكاك منه، وذلك باختصار لأن ثنا ا سائل الاعتقادية.

و هذا الفصل لن أتكلم عن أهل السنة، وذلك لأنه قد سبق إيضاح موقفهم مـن هذا القياس، فهم يرونه الدليل العقلي الذي وز صياغته بأي طريقة وأما حق ا تعا فلا وز من الصور إلا ما قررناه سابقا، وفق الضوابط ا جعلوها ذا القياس، فلا داعـي لذكر طرق استخدامهم له .

الصور ا ستخدمه قياس الغائب على الشاهد

ا سبق يتضح أن قياس الغائب على الشاهد هو خاصية العقل وال لا كـن لأي عقل الانفكاك منها.

فمهما حاول الإنسان إنكار استخدام قياس الغائب على الشاهد فلا كنـه ذلـك سوى أنه يغ اسم دليله دون حقيقته.

ومن خلال البحث يتضح أن للفلاسفة وا تكلم عدة طرق يستخدمون فيها حقيقة قياس الغائب على الشاهد، وقد فى بعض الشئ على من جعل قياس الغائب على الشاهد صورة من صور الاستدلال العقلي وذلك من خلال أقوال الفلاسفة وا تكلم دون معرفـة حقيقة هذا القياس.

وقد سبق أن ذكرت أن الفلاسفة وا تكلم إ ا ادعوا أن هذا القياس صورة مـن صور الاستدلال العقلي، وأنه دليل ضعيف لأ م أرادوا التميز عن عامة الناس بأن ما يتصف به الناس وما يستدلون به ما هو إلا طريق ضعيف، أما هم فلهم طرق الفة لطريق استدلال الناس بالشاهد على الغائب.

واتضح من البحث أ م يستخدمون هذا القياس بعدة صور ح تبدو الفة ـا وه بقياس الغائب على الشاهد وهي :

١ ـ استخدام قضية كلية أو عامة (مهملة) لإرجاع القضية ا ثبتة أو ا نفية إليها.

٢ ـ استخدام التمثيل وذكر الأمثلة ال تدخل تها القضية ال يراد إثبا ا أو نفيها.

٣ ـ ذكر نتيجة القول ذه القضية أو نفيها ولازمها وهذه مبنية على قضية سـابقة مسلّمة لدى الطرف وهي غالبا تب على الصورة الأو .

٤ ـ ذكر أمور وتقسيمات على أ ا قواطع عقلية أو ضرورة عقلية سـواء كانـت صائبة أو خاطئة حقيقة.

٥ ـ إبطال كلام ا صم.

ولكن قبل التعرض لصور الاستخدام ذا القياس أب بأ از، أنه لا كن ال لأي علم أن ينفك عن هذا القياس، ولا كن له التطور إلامن خلاله، فالعلوم الشرعية تقوم على هذا القياس فعلوم الآلة مثلا قواعد عامة ليقاس عليها ما غـاب ويأخـذ حكمهـا،والعلوم

الأصلية لا يستفاد منها ولا يلزم ا خالف إلا من خلال هذا القياس فالنـ صوص الـ شرعية اجة أن تنـ زل على الواقع وهذا يكون من خلال هذا القياس.

وكذلك العلوم الأخرى، فالعلوم الطبيعية تس على قواعد سابقة ويقاس عليها ما يريدون اكتشافه، فمثلا الفيزياء تضع قوان للحركة عرفة مقدار حركة ما غاب عنهم كما يقررون حركة الكواكب، والكيمياء جعلت ا واد جدول دوري ويذكر فيه عدده الذري ووزنه ا زئي ومن خلال ذلك تعرف خصائصه وتقاس عليه أي مادة توجد، والأحيـ اء صـ نفت الكائنات الك وشعب ولكل خصائص، ويصنف الكائن من خلا ا فيقاس ا هول على ا علوم.

وكذلك الطب فهو يقوم على التشريح وعلم وظائف الأعضاء وعلم الأدوية وعلـ م الأمراض وهذه امور معلومة سابقة وما دث يقاس عليها، وكذلك سائر العلـ وم بـ ل إن ما يعيشه العا اليوم من الثورة ا علوماتية ما كان إلا من خلال هذا القيـ اس فا علومـ ات السابقة ا تراكمة استفيد منها لإ از مانراه الآن، فمن خلال معرفة خـ صائص الكهربـ اء، وخصائص ا وجات الصوتية، وا رئية، ومعرفة خصائص ا واء، استطاعوا التوصل إ ما نراه اليوم، بل ما يعت ه العا اليوم ضرورة ملحة واكتشافًا للقرن العشرين وهو ما يـ سمى باستشراف ا ستقبل ما هو إلاهذا القياس، فهم قد أشغلوا العا الاسلامي ا قعـ دوه مـ ن قواعد وأدلة وجعلوها اذهان ا ستغرب من ا سلم أ ا ا ق وما عداها باطل وها هـ م يستفيدون من خصائص العقل البدهية لتطوير العلوم والتمك ضار م الارض.

وبعد هذا العرض ا ختصر لدخول هذا القياس كـ ل العلـ وم نـ ب الآن الـ صور ا ستخدمة ذا القياس لنعلم أن نفي فائدة هذا القياس ماهي إلا دعوى ولا حقيقة ـ ا أرض الواقع، وفيما يلي عرض ذه الصور:

الصورة الأو :

استخدام قضية كلية أو مهملة لإرجاع القضية ا ثبتة أو ا نفية إليها:

وهذا يتضح جليا ا صطلحات ال اصطلحوا عليها، ومن خلا ا يـ دللون علـى القضايا ال يريدون إثبا ا أو نفيها.

فهذه ا صطلحات حقيقتها أحكام ينـ زلو ا على القضايا إما إثباتا أو نفيا، فهى معلومات سابقة شاهدة لديهم.

ومن هذه ا صطلحات: التركيب، التجسيم، الافتقار، التحيز، التـ شبيه، التمثيـ ل، ا تغ ... إ ، ال عرفوها ا يوافق عقائدهم لا كما هو معروف اللغـ ة والواقـ ع، وإن وافقت الواقع جعلت خصائصه هي خصائص الغائب.

وقد يأتون بقضايا وصور معلومة خاصة،فيستدلون ا على ما يريدون إثباته على أ ا قضايا أو صور عامة، سواء كان تعميمها صائبا أم خاطئًا، وفيما يلي عرض لبعض الأمثلـ ة علىذلك:

(أ) الفلاسفة :

أحدث الفلاسفة مصطلحات يس ون عليها أثناء تقرير العقائد أو أثناء البحث فيها، وقد تكون هذه ا صطلحات من عمل اليونان قبلهم، وقد تكون من عملهم وقـ د تكـ ون بعضها ألفاظا شرعية لكنهم قصدوا ا غ حقيقتها الشرعية كما قال عنهم شيخ الإسـ لام ـ ر ه ا : " فأخذوا مخ الفلسفة وكسوه اء الشريعة"[(١)].

فيبدأون كتبهم وأقوا م ذه ا صطلحات لتكون قواعد عامة يس ون عليها، ومـ ن خلا ا يتم البحث والإثبات والنفي.

فمثلا يقول ابن سينا رسالته العرشية:" والواحد من كل وجه لاتركيب فيه بوجه من الوجوه"[(٢)].

فهذا تعريف الواحد عندهم، ولأجل ذلك لا يصفون واجب الوجود بـ أي صـ فة، فهوواحد، ومن وصفه أو اه فقد جعل واجب الوجود مركبا من ذاته وصفته وهذا مـ ن خصائص ا مكن.

---

(١) موعة الرسائل (٩١/٥).

(٢) الرسالة العرشية (ص٣).

ويقرر ابن سينا مذهبه ذلك بقوله: " واجب الوجود لا وز أن يكون لذاته مبـادئ تمع فيقوم منها واجب الوجود لا أجزاء الكمية ولا أجزاء ا د"[١].

فإذن ب نفي كل ما من شأنه التركيب ـ على تعريفهم ـ حـ التعريـف وا د.

فالتركيب جعلوه من خصائص ا مكنات ا علومة وا شاهدة، فأساس هذا ا صطلح وغ ه من ا صطلحات ال اعتمدوا عليها هو قياس الغائب على الشاهد.

يقول يل صليبا: " والتركيب عند فلاسفتنا القدماء مرادف للتأليف، وهو أن عل الأشياء ا تعددة يث يطلق عليها اسم الواحد"[٢].

فهذا هو مع التركيب عند الفلاسفة وا سبحانه وتعا يشاهدوه وهو خـالق العا أو العلة الأو كما يقولون، وا الف للشاهد كما هو مقرر الفطر فيجب نفي كل اسم او صفة عنه لن حقيقة ا ع عندهم هو ما جعلوه الشاهد.

وتعريفا م ال اعتمدوا عليها كث ة ولكن أكتفي مع ا ثال السابق ثال آخر وهـو تعريف اللذة والأ وال انب عليها نفي البعث ا سما وأحوال أهل ا نة والنار.

يقول ابن سينا: " اللذة إدراك ا هو خ عند ا درك والأ إدراك ا هو شر عنـد ا درك وقد تلف ا والشر سب القياس"[٣].

وقد ب أنواعا من اللذة ا عروفة ولكن ب أعلى اللذات وهي اللذة العقلية، ولأجل ذلك نفوا ا عاد ا سما ـ وهذا سنتركه لوقته.

(ب) ا عتزلة :

كذلك ا عتزلة ساروا على مصطلحات الفلاسفة مواطن واصطلحوا على أخرى لتوافق أقوا م أبواب العقيدة ال تكلموا فيها، فقد جعلوا م قاعـدة ـ أو مـصطلح اصطلحوا عليه ـ تعريف ا ادث وهو:" أن ما لا ينفك عن ا وادث فهو حـادث"[٤]، وردوا من خلال هذه القاعدة يع صفات ا ـ سبحانه وتعا .

---

(١) النجاة (ص٢٢٧).

(٢) ا عجم الفلسفي (٢٦٩/١).

(٣) لباب الإشارات (ص١٨٣).

(٤) انظر : شرح الأصول ا مسة (ص٩٤) ومابعدها ، علم الكلام ، أ د مد صبحي (٣٣٩/١)، مذاهب الإسلامي ، عبدالر ن بدوي (ص٣٩٧).

وهذه القاعدة أخذت من الشاهد والذي لا كن أن ينفك عن ا وادث، وا الق مباين للمخلوق كما هو مستقر الفطر إذن تنفى الصفات عن ا سبحانه وتعا .

وكذلك جعل القاضي عبدا بار قضية كلية، يريد من خلا ا نفي ما يراه نقصا عن ا لأنه من صفات الأجسام ا قررة لديه مسبقا، قال القاضي عبدا بار: " و رير الدلالة على أنه تعا غ هو أنه حي لا وز عليه ا اجة... وا اجة إ ا وز على من جازت عليه الشهوة والنفار، والشهوة والنفار إ ا وز على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إ ا وز على الأجسام وا تعا ليس سم"[1].

فقد جعل الزيادة والنقصان إ ا وز على الأجسام، فهذه قاعدة وضعها لينفي عن ا ا اجة، ولأجل ذلك نفى الصفات عن ا .

وكذلك عندما عرفوا العدل[2] ومابنوا عليه من قضايا وتعريف اللطف والصلاح والأصلح[3].. إ آخر مصطلحا م ا قالوها.

(ج) الأشاعرة :

كذلك الأشاعرة جعلوا قضايا كلية وعامة يس ون عليها ويذكرو ا قضاياهم ا يريدون إثبا ا أو نفيها.

مثال على ذلك قو م:" وما يسبق ا دث دث"[4]، وكذلك قول الباقلا :" الأعراض لا تبقى زمان "[5] لينفي عن ا ما يريد نفيه، وكذلك قول ا وي :"ا واهر لا لو عن حوادث مستندة إ أولية"[6].

وهذه ا صطلحات وغ ها إ ا هي تتكلم عن ا علوم ا شاهد فا دث والعرض وا واهر كلها أمور مشاهدة ويريدون نفي ما اتصفت به عن ا فجعلوا حقائق صفا ا هي حقائق الصفة نفسها.

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص٢١٣).

(٣) شرح الأصول ا مسة (ص٣٠١) ومابعدها.

(٣) شرح الأصول ا مسة (ص٥١٩) ومابعدها.

(٤) التمهيد للباقلا (ص٤١).

(٥) التهيد (ص٣٨).

(٦) ا هان (١٢٨/١).

وكذلك استعمل الأشاعرة وغ هم أمورا عامة مشاهدة دون ذكر هذه ا صطلحات وهي واضحة جدا هذا القياس، كقول الأشعري ـ ر ه ا :" فإن قال القائل: قلتم إن ا يع بص ؟ قيل له: لأن ا ي إذا يكن موصوفا بآفة نعه مـن إدراك ا ـسموعات وا بصرات إذا وجدت فهو يع بص "[1]،وهذه القاعدة العامة واضح أ ا مـأخوذة مـن الشاهد.

وكذلك قوله: " فإن قال قائل: قلتم إن ا تعا عا ؟ قيل لـه: لأن الأفعـال ا كمة لا تنسق ا كمة إلا من عا "[2]، وكذلك قال الباقلا ـ ر ه ا : "فإن قـال القائل: فما الدليل على أن صانع الأشياء حي؟ قيل له: الدليل على ذلك أنه فاعل عا قادر والفاعل العا القادر لا يكون إلا حيا"[3] و إ غ ذلك، فهذه أمور عامة استدل ا علـى مايريده، فالعا عرف من الفعل ا كم ا شاهد وا ي علم من أنه الـشاهد لا يعـرف الشئ فاعل عا قادر إلا وهو حي.

الصورة الثانية :

استخدام التمثيل للقضية ا راد إثبا ا أو نفيها:

وهذه الطريقة تستخدمها يع الطوائف تقرير ما يقولون وخاصة العقائـد أو الأقوال ال يقع فيها ا لاف أو الأقوال ا اصة ا سائل وال تقـل ـا الطوائـف الأخرى فمن ذلك:

(أ) الفلاسفة :

ادعى الفلاسفة أ م لا يستخدمون التمثيل علومهم لأنه طريق ظ ولكنـهم يستطيعوا أن يتجنبوه، بل إ م استخدموه وخاصة عقائدهم ا خالفة لطوائف ا ـسلم ليثبتوا صحة كلامهم، وهذا عرض تصر لبعض الأمثلة ا ضروبة عندهم.

فمثلا حينما نفوا التركيب عن ا ـ سبحانه وتعا ـ بينوا أمثلة هذا التركيـب، يقول الطوسي: "التركيب قد يكون من أجزاء تتقدم ا ركب كالعناصر للمركبات، وقد

----

(١) اللمع (ص٢٦).

(٢) اللمع (ص٤٢).

(٣) هيد الأوائل(ص٤٥ ـ ٤٦).

يكون من جزء أصل يتقدم ا ركب كخشب السرير، وجزء آخر قه فيحصل ا ركب مع وقه كصورة السرير، ولا يكون وجود ا زء اللاحق متقدما على وجـود الـسرير"[1]، فالطوسي أورد ا ثال ليتضح قوله.

ومثال آخر النبوات:

يقول ابن سينا:" التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال مـن الغيب نيلا ما حال النوم فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل حال اليقظة إلا ماكـان إ زواله سبيل ولارتفاعه إمكان"[2]، فهو يريد أن يبـ إمكانية النبوة وأن الغيب ينال جزء منه حال النوم فما نعه حال اليقظة .

وكذلك بـ أن النبوة كن ا صول عليها بواسطة الرياضة وشبه ذلك با رآه عنـد مقابلة الشمس قال ابن سينا:" فإذا ع الرياضة إ النيل صار سره مرآة لوة اذيـا ـا شطر ا ق ودرت عليه اللذات العلى"[3].

وكذلك مثلوا الشفاعة " بالشمس إذا طلعت على مرآة فانعكس الشعاع الذي على ا رآة على موضع آخر فأشرق بذلك الشعاع فذلك الشعاع حصل له قابلة ا رآة وحـصل للمرآة قابلة الشمس"[4]، وهم ضون على زيارة القبور والتوسل ـا ـصول هـذه الشفاعة[5].

وأما ابن رشد فهو كذلك استخدم التمثيل وذكر الأمثلة، وهذا يتـضح بأدلتـة وجود ا العناية والاختراع ودليل الوحدانية وهو دليل التمانع .

(ب) ا عتزلة :

استخدم ا عتزلة ا ثال والتمثيل للتدليل على قضايا يريدون إثبا ا أونفيها وفيما يلي بعض الأمثلة الـ قاسوا فيها الغائب على الشاهد :

يقول القاضي عبدا بار إثبات كون ا قادرا: "وأما الذي يدل على أن صـحة الفعل دلالة على كونه قادرا فهو أنا نرى الشاهد لتـ :

- - - - - - - - - - - - - - - -

(١) شرح الإشارات (٤٧٢/٣ ـ ٤٧٣).

(٢) شرح الإشارات (٨٦١/٣ ـ ٨٦٢).

(٣) شرح الإشارات (٨٣٣/٢).

(٤) الرد على ا نطقيين (ص١٠٤).

(٥)   انظر رسالة الزيارة لأبن سينا (ص٤٤ ـ ٤٨)عن مقارنه ب   الغزا   وابن تيمية للدكتور   مد رشـاد ، دار العلم،الكويت ، ط١٤٠٠هـ .

أحد ا صح منه الفعل كالواحد منا، والأخرى تعذر عليه الفعل كا ريض ا دنف"[١].

فهذا مثال يريد أن يوضح به قضيته ال يريد إثبا ا.

وكذلك إثبات كونه عا ا: "وأما الذي يدل على أن صحة الفعل ا كم دلالـة كونه عا ا فهو أنا وجدنا الشاهد قادرين أحد ا قد صح منه الفعل ا كـم كالكاتـب والآخر تعذر عليه كالأمي"[٢].

إ غ ها من الأمثلة ال ليس هذا مكان تقصيها، وإ ا ا دف من ذكر بعضها هو إثبات هذا الطريق قياس الغائب على الشاهد.

(ج) الأشاعرة :

وكذلك الأشاعرة استخدموا التمثيل أبواب العقيدة، وهذه بعض الأمثلة ال تب استخدامهم ذا الطريق قياس الغائب على الشاهد.

يقول الأشعري ر ه ا إثبات أن ا عا :" لأن الأفعال ا كمة لا تنـسق ا كمة إلا من عا وذلك أنه لا وز أن ول الديباج بالتصاوير ويصيغ دقائق الصناعة من لا سن ذلك ولا يعلمه"[٣].

فهنا يب با ثال قضيته ال يريد إثبا ا.

وأيضا عندما أراد البغدادي إثبات الكسب الأشعري قال:" ا جر الكب قد يعجز عن له رجل ويقدر آخر على له منفردا به إذا اجتمعا يعا على له كـان حـصول ا مل بأقوا ا ولا رج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا، كذلك العبـد لا يقـدر علـى الانفراد بفعله ولو أراد ا الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقـدوره، فوجوده على ا قيقة بقدرة ا تعا ولا رج مع ذلك ا كتسب من كونه فاعلا وإن وجد الفعل بقدرة ا تعا "[٤].

إ غ ذلك من الأمثلة الكث ة ال يصعب حصرها ولكن الأمثلة السابقة تكفـي لبيان ا طلوب.

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص١٥١).

(٢) ا يط بالتكليف (ص١٢٠).

(٣) اللمع (ص١٠).

(٤) أصول الدين للبغدادي (ص١٣٣ ـ ١٣٤).

الصورة الثالثة:

تفسـ هم لنتائج القول بقضية ما نفيا وإثباتا :

يبـ هذا ا طلب على ا طلب الأول ولكن هنالك فرق بـ ا طلبـ فا طلب الأول يذكر فيه ا صطلحات أو القضايا الكلية معرفا ا ،ومن خلال هذه ا صطلحات يصل إ النتائج الـ يريد إثبا ا أو نفيها.

أما هذا ا طلب ففيه تفسـ ه لقضاياه ا ثبتة أو ا نفية اعتمادا منها على مـا قـرره ا طلب الأول من مصطلحات وقضايا كلية وبا ثال تتضح العبارة:

أ) الفلاسفة :

عندما أرادوا أن ينفوا عن ا صفاته، وأنه لا يوصف لأن الصفات تنا الوحدة الـ لا تكون إلا بنفي صفات، والصفات لا تكون إلا فيما كان جسما فمثلاً ابن سينا عندما أراد أن يصف ا بالبساطة قال: " إن واجب الوجود ليس سم ولا مادة جسم ولا صـورة سم..."[١] إذن السبب وصفه بالبساطة ا رب من أوصاف ا سم.

وعندما أراد أن يبـ ابن سينا صدور العا عن ا وأنه علة تامة قال:" و قيق هذا أن الذات إذا يصدر منه شيء وبقي على ما كان فلا يصدر عنه إذًا. وإذا صدر فلا بد من تغيـ لذاته دوث إرادة أو طبع أو شيء ا يشبه هذا وهذا ال... والسبب إما أن يكون داخلاً أو خارجا... وإن كان داخلاً فيه فيكون تغيـ وانفعال ذاته..."[٢].

فنفى خلق العا اعتمادا منه على أن ذلك يقتضي التغيـ على ا ، وهذا قد قرروه سابقًا حيث بـ أن التغيـ لا يكون إلا سم وهو منفي عن ا .

وأيضا عندما قرر ذلك الإشارات قال:" اعلم أن الشيء الذي إ ا سن بـه أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أو واليق من أن لا يكون فإنه إذا يكن عنه ذلـك يكن ما هو أو وأحسن به مطلقًا وأيضا يكن ما هو أو وأحسن بـه مـضافًا فهـو مسلوب كمال ما، يفتقر فيه إ الكسب"[٣].

فهو نفى عن ا القصد بالفعل لأن ذلك يقتضي استكماله به والافتقار إليه وهذا على ما تقرر القاعدة الأو .

---

(١) النجاة (ص ٢٢٨).
(٢) الرسالة العرشية (ص ١٣).
(٣) الإشارات (٥٥٢/٣).

ب) ا عتزلة :

ويتضح استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد ذه الـ صورة جليـ ا، نفـ يهم للصفات وغ ها من أمور العقيدة، فمثلاً ب القاضي عبدا بار السبب رد صفات ا ـ سبحانه وتعا ـ وتأويلها إ أن الصفات لا تكون إلا سم كما تقدم سابقًا فاحتاجـ ت هذه الصفة إ تأويل.

فا قصود بصفة الاستواء ـ عندهم ـ الاستيلاء والغلبة، والسبب أن ا عترض يقول:" الاستواء هو القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام فيجب أن يكون ا جسما"[١] أي إذا أثبتنا الاستواء وكذلك صفة العـ ب تأويلها لأن ا عترض يقـ ول: ذو العـ لا يكون إلا جسما[٢] .

فا عتزلة ينفون عن ا ماينفون اعتمادا على ما استقر عندهم من مصطلحات، ولكـ ن الفرق عن الصورة الأو أ م هنا ذكروا قو م واثبتوا أن الفته تؤدي إ القول بالتجسيم.

جـ) الأشاعرة

كذلك استخدموا هذا الطريق عند تدليلهم على قضاياهم فهذا الباقلا عندما أثبات اليد والوجه صفتان وأن ذلك لا يقتضي التجسيم استدل على قاعدة متفق عليها بينـ هم بقوله: " كما لا ب إذا نعقل حيا عا اً قادرا إلا جسما أن نقضي ن وأنتم علـ ى ا تعا بذلك وكما لا ب م كان قائما بذاته أن يكون جوهرا أو جسما لإنا وإيـ اكم د قائما بنفسه شاهدنا إلا كذلك"[٣] فهو يستدل بقاعدة عدم التماثـ ل واسـ تقرارها واتفاقهم عليها مع إثبات أمور الشاهد يصدق عليها ذلك ونفيت عـ ن ا ـ سـ بحانه وتعا ـ فكذلك غ ها.

وكذلك عندما استدل ا وي بتأويل بعض الصفات ومن ذلك الاستواء بقوله:"إن رام السائل إجراء الاستواء على ما يبـ عنه ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهـ و التـ زام للتجسيم"[٤] فالسبب إنكار هذا ا ع هو اقتضاء التجسيم.

---

(١) الأصول ا مسة (ص ٢٢٦).
(٢) الأصول ا مسة (ص ٢٢٧).
(٣) هيد الأوائل(ص ٢٩٨).
(٤) الإرشاد (ص ٤١).

الصورة الرابعة:

استخدام التقسيم للقضايا على أن ذلك من القواطع العقلية،أوالضرورة العقلية، سواء كانت صائبة أو خاطئة حقيقة.

فأي تقسيم تقول به أي طائفة يعتمد على أمور معلومة أو مشاهدة وهو يعـود إ قياس الغائب على الشاهد وإن يصرح بذلك.

وكذلك إذا قال هذا من الضرورة العقلية أو ضرورة أو فطرة أو بداهة أو غ ها من الأقوال فهذه أمور معلومه لدى البشر كلهم يقيسون الأمور إليها وفيما يلي بيان ذلك عند الطوائف.

أ) الفلاسفة :

قسموا ا وجود إ واجب الوجود بذاته أو كن الوجود بذاته[١] وهـذا التقـسيم الذي قال به ابن سينا، أما ابن رشد فقسمه تقسيما أخر وهو أن ا وجود يقسم إ ا مكن والضروري والضروري يقسم إ ما له علة و إ ما ليس له عله[٢].

وهذا واضح جدا كما قلنا فالتقسيم نظر فيه إ الواقع ا اصل الشاهد وإلا فما مع تقسيمه كما ذكر ابن سينا إ كن و تنع إلا لعدم وجوده إما دائما أو وقت دون آخر، وأيضا هو قسم ا وجود وا وجود إما مشاهد أو معلوم بآثاره ال تشاهد و س.

وكذلك عندما أراد ابن سينا أن ينفي عن ا القصد إ الفعل كخلق العا لأن ذلك يقتضي أن هناك سببا داعيا له: " والسبب إما أن يكون داخلاً أو خارجا ولا جائز أن يكون خارجا لأنه لا موجود إلا هو... وإن كان داخلاً فيه فيكون تغ ..."[٣] وهذا التقسيم أيضا من الشاهد لأنه عندما قسم السبب إ خارجي وداخلي رد ا ارجي لأن ا عنده قـد بالذات لا بالزمان، فلم يسبقه غ ه فلا وجود لسبب خارجي وقت إ اد العا ، لأنه من ا علوم من هذا العا ا شاهد لا كن أن يكون اللاحق سببا للسابق، ورد السبب الداخلي لأن ذلك تشبيه با خلوق الذي يقتضي لديه التغ والانفعال لإ ام ما يريد.

وقس على ذلك يع تقسيما م الأخرى.

---

(١) انظر الإشارات (٣/ ٤٤٧).
(٢) انظر مناهج الأدلة (ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩).
(٣) الرسالة العرشية (ص ١٣).

ب) ا عتزلة :

كذلك استخدموا هذا الطريق فمثلاً عندما أرادوا إ اب النظر و ر التقليد قـال القاضي عبدا بار: " ا قلد لا لو إما أن يقلد أرباب ا ذاهب لة أو لا يقلـد واحـدا منهم..."[١] وهنا استخدم الس والتقسيم لرد هذه القضية، وعندما أراد أن يستدل على أن العرض وز عليه العدم قال: " ا سم ا تمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا لـو إما أن يكون باقيا فيه كما كان أو زائلاً عنه ولا وز أن يكون باقيا فيه كما كـان، وإذا كان زائلاً فلا لو إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال او بطريقة العدم، ولا وز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال لأن الانتقال ال على الأعراض. فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقـة العدم"[٢] وهذا واضح أيضا إثبات ما يريد، وا زم بأنه لا وز على العرض الانتقال هو من قياس الغائب على الشاهد ولا يكون التحقق منه إلا من الواقع.

إ غ ذلك من التقسيمات ال يوردو ا.

جـ) الأشاعرة :

كذلك عندما أرادوا أن يستدلوا على إثبات وجود ا قالوا: " قد علمت أن العـا إما جوهر أو عرض وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منها.."[٣] فاستدلوا علـى قضيتهم ال يريدون إثبا ا ذا التقسيم وأن كل ما الكون يعود إليها.

وعندما نفوا خلق القرآن قالوا: " لو كان القرآن لوقًا لكان لا لـو أن يكـون جسما قائما بنفسه أو عرضا مفعولاً غ ه ويستحيل أن يكون جسما... ويستحيل أيضا أن يكون عرضا..."[٤].

فنفوا خلق القران اعتمادا على التقسيم ا ستمد من الشاهد وردوا كلا القسم لأن يع ا خلوقات تعود إ هذين القسم .

والأمثلة كث ة ولكن نكتفي ا يفي الغرض.

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص ٦١).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص ١٠٤ ـ ١٠٥).

(٣) شرح ا واقف (١/٨).

(٤) التمهيد (ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

الصورة ا امسة:
استخدامه أبطال كلام ا خالف :

وهذا ا طلب قد يستخدم فيه كل ما سبق، ولكن يتميز بأمر زائد وهو أنه عند رده على ا صم يتضح السبب قوله جليا فإما يرجعه إ مصطلح اصطلحوه، أو إ ا ثال أو إ تقسيم الأمور الواقعة وا علومة، ونفي بعضها وإثبات بعضها، أوبالضرورة العقلية.

فقد ينفي أحدهم استخدام قياس الغائب على الشاهد ولكن عند رده على خـصمه يوضح اذا أثبت القول القضية ال يرد ا على ا صم وفيما يلي عرض لذلك:ـ

أ) الفلاسفة :

أبن رشد عندما رد على الأشاعرة الذين اثبتوا زيادة الصفات على الذات بـ السبب نفي ذلك حيث قال: " ويلزمهم على هذا أن يكون ا الق جسما لأنه يكون هناك صفة وموصوف وهذا حال ا سم..."[(١)]

فهنا يتب لنا السبب نفي الصفات ألا وهو أن إثبا ا حال الأجسام وا منـزه عن ذلك.

ورد على الأشاعرة إثبا م للصفات وأ ا زائدة على الذات بقوله:" على القول بالصفات أن يكون هنا ذات مركبة قد ة فيكون هنا تركيب قد وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب دث..."[(٢)] فهو مع بيانه لتناقض الأشعرية ورده عليهم يب دليل مذهبـه والسبب قوله ا الف قول الأشاعرة.

وكذلك عندما رد على الأشاعرة قو م بالتحسـ و التقبيح الشرعيـ بـ بطـلان هذا القول لأنه يلزم منه أن: " يكون الشرك با ليس نفسه جورا ولا ظلما إلا من جهة الشرع وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً وكذلك لو ورد عـصية لكان عدلاً"[(٣)]

فيتب من قوله اعتماده رده عليهم على الواقع وأيضا يتضح من ذلك قوله ا خـالف لقول الأشاعرة وذلك من خلال تقريره ورده عليهم.

---

(١) مناهج الأدلة (ص ١٦٥ـ ١٦٦).

(٢) افت ا افت (ص ٢١٩).

(٣) مناهج الأدلة(ص ٢٣٣ـ ٢٣٤).

ب) ا عتزلة :

القاضي عبدا بار عندما أراد أن يرد على من قال إن ا حي ياة.. إ ب أن هذا يقتضي التجسيم حيث قال: " إنه تعا لو كان حيا ياة وا ياة لا يصح الإدراك ـا إلا بعد استعمال لها الإدراك ضربا من الاستعمال لوجب أن يكون القد تعا جـسما وذلك ال.."[1] فهو يرد القول بأنه تعا حي ياة ويثبت أنه حي فقط لأنه لو قال بالأول لاقتضى التجسيم.

وكذلك عندما رد على من يقول برؤية ا بأن ا رئي إما جسم أو عرض وا ليس كذلك، يقول القاضي عبدا بار ذلك: " وأما الكلام أن الرائي با اسة لا يري الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً ا قابل أو حكم ا قابل... وأما الكلام أنه تعا لا وز أن يكون مقابلاً ولا حالاً ا قابل ولا حكم ا قابل فهو أن ا قابلة وا لول إ ا تـصح على الأجسام والأعراض وا تعا ليس سم ولا عرض..."[2].

فهنا ب لازم قو م وب السبب نفي ذلك وهو التجسيم،و إ غ ذلك من الأمثلة.

جـ) الأشاعرة :

لعل مناظرة الأشعري مع شيخه ا بائي[3] ال ذكرناها سابقًا تب ما نقوله مـن أن الطوائف تستخدم القياس أثناء الرد على ا خالف ، فالأشعري ر ه ا ب من خـلال رد منهج ا بائي الأ اء ا سـ بطلان منهجه القائم على العقل النفي والإثبات والذي هو قائم حقيقة الأمر على قياس الغائب على الـشاهد وبـ أن أ ـاء ا توقيفيـة.

وكذلك عندما نفي ا وي ـ ر ه ا ـ الإ اب على ا ورد على من يقول به ب سبب النفي بقوله: "نقول ن اعتقد وجوب شيء على ا تعا ما الذي عنيته بوجوبه فإن قال أردت توجه أمر عليه كان ذلك الاً إ اعا لأنه الآمر ولا يتعلق به أمر غ ه"[4].

ونكتفي ذا القدر من هذه الأمثلة.

فمما سبق تب لنا أن الفلاسفة وا تكلم ح يظهروا بأن ـم اسـتدلالات عقلية لا تقوم على الشاهد ومن خلاله يقاس الغائب، جعلوا قضايا كليـة ومـصطلحات علمية، وضرورات عقلية، وأمثلة، يرجعون إليها عند تقريرهم أو يتكلمون من خلا ا ومـا

(١) شرح الأصول ا مسة (ص ٢٠٠ـ ٢٠١).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص ٢٤٨ـ ٢٤٩).

(٣) انظر طبقات الشافعية (٣٥٧/٣ـ ٣٥٨) ، وعيون ا ناظرات (ص ٢٢٨ـ ٢٢٩).

(٤) الإرشاد (ص ٢٧١).

هي ا قيقة إلا طريق يريدون الالتفاف من خلا ا على ما وه قياس الغائب على الشاهد فكأن تغي الاسم يغ الواقع فسموه بغ ا ه.

الباب الثاني

استخدامات قياس الغائب على الشاهد ابواب العقيدة بـ أهل السنة وا خالف .

وفيه ستة فصول :

الفصل الأول : إثبات وجود ا .

الفصل الثا : إثبات وحدانية ا .

الفصل الثالث: الصفات.

الفصل الرابع: أفعال ا .

الفصل ا امس: النبوات.

الفصل السادس: اليوم الآخر.

الفصل الأول :

إثبات وجود ا ـ سبحانه وتعا

وفيه ثلاثة مباحث:

ا بحث الأول: إثبات وجود ا عند الفلاسفة.

ا بحث الثا : إثبات وجود ا عند ا تكلم :

وفيه مطلبان:

ا طلب الأول: إثبات وجود ا عند ا عتزلة.

ا طلب الثا : إثبات وجود ا عند الأشاعرة.

ا بحث الثالث : إثبات وجود ا عند أهل السنة وا ماعة.

الفصل الأول

إثبات وجود الله ـ سبحانه وتعالى

يعتـ الإ ان بوجود ا تعا أصل أصول الدين الذي تقوم عليه يع أبواب الدين، ولأجل ذلك يكون الكلام فيه مقدما عند يع الطوائف على ما سواه، و هـذا الفـصل عرض للطرق الـ استدل ا الفلاسفة وا تكلمون على إثبات وجود ا سبحانه، وا عتمدة على قياس الغائب على الشاهد، وبيان الضلال الذي وقع دليلهم ا ألـزمهم إلزامـات فاسدة جرت عليهم ا لل والضلال عقائدهم، فأدلة إثبات وجود ا عنـد الفلاسـفة وا تكلم يوضحها الإ ي بقوله:" ا قصد الأول إثبات الصانع، وفيه مسالك: ا ـسلك الأول للمتكلم : قد علمت أن العا إما جوهر أو عرض، وقد يستدل بكل واحد منـهما إما بإمكانه أو دوثه، فهذه وجوه أربعة... ا سلك الثا للحكماء: وهو أن موجودا، فإن كان واجبا فذاك. وإن كان كنا احتاج ا مؤثر ولا بد من الإنتهاء ا الواجب، وإلا لزم الدور أو التسلسل"[(١)].

وقد أخذ الفلاسفة وا تكلمون ذه الأدلة واعتـ وها هي الأدلة ا وصلة إ إثبـات وجود ا ، وهي أصل الدين والإ ان و علون النظر هذا الدليل هو النظر الواجب علـى كل مكلف.

و هذا الفصل سيتضح ـ إن شاء ا ـ قول كل فرقة على حدة مـع بيـان استخدامهم قياس الغائب على الشاهد فيه، ومواطن ا لل فيه من خلال الواقع ، ومن خلال الدليل الذي سلكه أهل السنة وا ماعة إثبات وجود ا ـ إن شاء ا .

---

(١) ا واقف (ص٢٦٦)، وشرح ا واقف (١/٨).

المبحث الأول
إثبات وجود الله عند الفلاسفة

الدليل الذي اعتمد عليه الفلاسفة إثبات وجود ا هو دليل الإمكان والذي يـنص كما ذكره ابن سينا الإشارات على أن: "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غ التفات إ غ ه فإما أن يكون يث ب له الوجود نفسه أو لا يكون، فإن وجب فهو ا ق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وإن ب ز أن يقال إنه تنـع بذاته بعدما فرض موجودا بل إن قرن باعتبار ذاته شرطًا مثل شرط عدم علته صار تنعا، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا وإن يقرن ا شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا ب ولا تنع.

فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو كن الوجود سب ذاته.

(إشارة): ما حقه نفسه الإمكان فليس يصـ موجودا من ذاته فإنه ليس وجـوده من ذاته أو من عدمه من حيث هو كن فإن صار أحد ا أو ، فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل كن الوجود هو من غ ه.

تنبيه: أما أن يتسلسل ذلك إ غ النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة كنا ذاته وا ملة متعلقة ا فتكون غ واجبة أيضا و ب بغ ها ونـزيد هذا بيانا.

شرح: كل لة كل واحد منها معلول فإ ا تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لأ ا إما لا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غ كنة وكيف يتأثر هذا وإ ا ب بأدائها.

وإما أن يقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذا ا فإن تلك ا ملة والكل شيء واحد، وأما الكل ع كل واحد فليس ب به ا ملة.

وإما أن يقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أو بذلك من بعـض إذا كان كل واحد منها معلولا لأن علته أو بذلك وإما أن يقتضي علة خارجة عن الآحـاد كلها وهو الباقي.

(إشارة):كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غ متناهية فقد ظهر أ ـا إذ يكن فيها إلا معلول احتاجت إ علة خارجة عنها لكنها تتصل ا لا الـة طرفـا وظهر أنه إن كان فيها ما ليس علول فهو طرف و اية فكل سلسلة تنتـهي إ واجـب الوجود بذاته"(١).

---

(١) الإشارات (٤٤٧/٣ ـ ٤٥٥).

ويبـ ابن سينا من أين أخذ هذا الدليل بقوله:"تنبيه؛ تأمل كيف تج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات، إ تأمل لغ نفس الوجود، و تج إ اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب الاستدلال أوثق وأشرف، أي إذا اعتـ نا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده الوجود وإ مثل هذا أشـ الكتاب الكر ﴿سنريهم آياتنـا الآفـاق و أنفسهم حـ يتبـ م أنه ا ق﴾ [فصلت /٥٣] أقول: إن هذا حكم لقوم يقول الكتاب الإ ي أيضا ﴿أو يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ [فصلت /٥٣] أقول: إن هذا حكم للصديقـ الذين يستشهدون به لا عليه"[1] يقول ذلك فرارا من أن يتهم باسـتدلاله علـى وجود ا من خلال أدلة العامة حسب تقسيمهم.

ويقول الفارا :" لك أن تلحظ عا ا لق فترى فيه إشارات الـ صنعة، ولـك أن تعرض عنه وتلحظ عا الوجود ا ض وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات وتعلـم كيـف ينبغي أن يكون عليه ا وجود بالذات. فإن اعتـ ت عا ا لق فأنت صاعد وإن اعتـ ت عا الوجود ا ض فأنت نازل تعرف بالنـزول أن ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود أن هذا غ هذا ﴿سنريهم آياتنا﴾"[2] وهذا الكلام لا تلف عن كلام ابن سينا.

ويقول ابن سينا:" لا بد من شيء واجب الوجود لأنه إن كان كل موجود كنـا فإما أن يكون مع إمكانه حادثا أو غ حادث.

فإن كان غ حادث فإما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته، فإن كان بذاته فهو واجب لا كن وإن كان بعلة فعلته معه والكلام فيها كالكلام الأول وإن كان حادثـا وكـل حادث له علة حدوثه فلا لو إما أن يكون حادثا باطلا مع ا دوث لا يبقى زمانا، وإما أن يكون إ ا يبطل بعد ا دوث بلا فصل زمانا، وإما أن يكون بعد ا دوث باقيا.

والقسم الأول ال ظاهر الإحالة والقسم الثا أيضا ال لأن الآنـات لا تتـا وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة العدد لا على سبيل الاتصال ا وجودة مثل ا ركة يوجب تتا الآنات. وقد بطل ذلك العلم الطبيعي.

ومع ذلك فليس كن أن يقال إن كل موجود هو كذلك فإن ا وجودات موجودات باقية بأعيا ا فلنفرض الكلام فيها فنقول: **إن كل حادث له علة حدوثه وعلة ثباته.**

- -

(١) الإشارات (٤٨٢/٣ ـ ٤٨٣).

(٢) فصوص ا كم (ص ١٣٩).

و كن أن يكونا ذاتا واحدة مثل القالب تشكيله ا اء و كن أن يكونا شيئ مثل الصورة الصنمية فإن دثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر ا تخذة فيه ولا ـوز أن يكون ا ادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته ح يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجـد ويثبت لا بعلة الوجود والثبات... فإنا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه... ولا ثابتا بنفسه، ووجوب ثباته بعلة ا دوث إ ا كان وز لو كانت العلة باقية معه، وأمـا إذا عدمت فقد عدم مقتضاها وإلا فسواء وجودها وعدمها وجود مقتضاها فليست بعلة...

وإذا اتضحت هذه ا قدمات فلا بد من واجب الوجود وذلك لأن ا مكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان ا علل لثبات الوجود، و وز أن تكون هذه العلل علل ا وادث بعينها إن بقيت مع ا ادث و وز أن تكون عللا أخرى ولكن مع ا ادثات وتنتهي لا الـة إ واجب الوجود إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إ غ النهاية ولا تدور"[١].

ولعل القياس واضح جدا هذا الكلام لأنه نظر إ هذا الوجود ا مكن ولا كن أن تستمر السلسلة إ ما لا اية لأنه لا كن أن تكون كل ا وجودات كنة فلا بد مـن وجود الف هذه ا خلوقات هو ا وجد ا، وكذلك عند ذكره لقضايا كلية مثـل:(كـل حادث له علة)، فهذا لايكون إلا من خلال هذا القياس، وكذلك الأمثلة ال ضر ا سابقًا.

وب ابن سينا ذلك بقوله:" إن الواجب الوجود هو الوجود الذي م فـرض غـ موجود عرض منه ال، وإن ا مكن الوجود وهو الذي م فرض غ موجود أو موجـودا يعرض عنه ال والواجب الوجود هو الضروري الوجود وا مكن الوجود هو الـذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا وجوده ولا عدمه... إن الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته وقد لا يكون بذاته أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخـر أي شيء كان يلزم ال من فرض عدمه... وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لـو وضع شيء ا ليس هو صار واجب الوجود، مثلا إن الأربعة واجبة الوجود لا بذا ا ولكن عند فرض اثن واثن ، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقـاء القـوة الفاعلة بالطبع والقوة ا نفعلة بالطبع أع ا رقة وا ترقة"[٢].

ويتضح القياس من قوله السابق حكمه بالاستحالة لأمر دون آخر وكذلك الأمثلـة التفريق ب واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لا بذاته.

---

(١) النجاة (ص ٢٣٦ ـ ٢٣٩).

(٢) النجاة (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

وبعد هذا العرض لقول الفلاسفة إثبات واجب الوجود والقائم على تقسيم الوجـود إ واجب و كن، وجعلوا لكل منهما صفات يز كل واحد عن الآخر ومن خلال ذلـك تسهل معرفة ا لل ومعرفة أين حصل القياس وكيفية الرد عليهم.

فالصفات ال يتميز ا الواجب عن ا مكن ـ كما ذكر الرازي ـ هي ما يلـي:" الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغ ه معا.

مسألة: الواجب لذاته لا يتركب عن غ ه.

مسألة: الواجب لذاته لا يتركب عنه غ ه.

مسألة: الواجب بذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته، واستدل الطوسي على ذلك بقوله:"والدليل على استحالة كون وجوده زائدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فإن كل كثرة تاجة إ مبادئ فمبدأ لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً".

مسألة: الواجب لذاته لا وز أن يكون وجوبه زائدا عليه.

مسألة: الواجب بالذات لا يكون مشتركا ب اثن .

مسألة: وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغ بالاشتراك اللفظي.

مسألة: الواجب لذاته واجب من يع جهاته.

مسألة: الواجب لذاته لا يصح عليه العدم.

مسألة: الواجب لذاته وز أن تفرض له صفات تستلزمها ذاته"[1]

فصفات واجب الوجود عندهم الفة اما ا هو مشاهد ومعلوم فكل صفة يتصف ا ا مكن ينفى عن الواجب معناها العام ا شترك لأنه لا يفهم إلا ما يكون مـن صـفات ا مكن، والقياس واضح جدا هذا، فهم يعرفوا من معا صفات الواجب إلا ما اختص به ا مكن ولأجل ذلك نفي عنه كل مع يوصف به ا مكن لأن ا ع ا علوم لديهم هو ما ص ا مكن.

وأما ا مكن فقد جعلوا له صفات الف صفات الواجب، وصفات ا مكن استدلوا عليها من الواقع ا شاهد وقاسوا ما غاب عنهم من ا مكنات ال يروا ا مثـالاً علـى ا مكنات ا علومة لديهم فمن صفات ا مكن عندهم:

---

(١) ا صل (ص٩٥ ـ ١٠٠).

" ا مكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل.
- ا مكن لذاته متساوي الطرف .
- رجحان ا مكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب.
- علة ا اجة إ ا ؤثر الإمكان لا ا دوث.
- ا مكن حال بقائه لا يستغ عن ا ؤثر"(١).

هذا باختصار دليل الإمكان والوجوب وكيفية الاستدلال ذا الدليل على وجود ا عند الفلاسفة وبيان الصفات ال يتصف ا الواجب وا مكن .

والآن اب كيفية استخدام قياس الغائب على الشاهد، وموطن ا لل دليلهم منـة خلال هذا القياس أيضا.

فيتضح قياس الغائب على الشاهد هذا الدليل من خلال النقاط التالية:

١ - تقسيم الوجود بأنه كن وواجب و تنع أو مستحيل من أين م هذه القـسمة؟ إن يكن هذا من خلال الشاهد ا علوم والذي قاسوا عليه الغائب ا هول ويريدون الاسـتدلال عليه، فمن خلال هذا الواقع كم على الشيء أنه كن إن وجد وزال أو عدم فهو كـن دوثه زمن دون آخر، وا متنع لعدم حدوثه أو عدم إمكان ذلك، وهذا ما يكون علـى هذا الواقع ا شاهد ولأجل ذلك أشكل عليهم قدم هذا العا لعدم زوال أشـياء منـه - وخاصة الافلاك - منذ خلق ا البشر.

فالفلاسفة عندما رأوا الأشياء ال الكون ورأوا أ ا كنة حيث تظهر و تفي ورأوا أ ا موافقة لأسبا ا وأنه م حدث السبب حدث ا سبب وصوروا ا صورة ذهنية جعلوها حقيقة ماهية الشيء، وليست حقيقته مايكون الواقع .

وأما واجب الوجود فهو الف ذا العا ا شهود فلا بد أن تكون صفاته الفة له، وقد سبق من كلام ابن سينا التفريق ب الواجب وا مكن وب أن ذلك حصل من خـلال ملاحظة الوجود، واستدل بالآية القرآنية بل أكد بأن هذا هو طريق الصديق لأنه ـالف لطرق استدلال العامة ا عتمدة على النظر الآيات الأنفس والآفاق.

---

(١) ا صل (ص١٠١ - ١١٥).

وأما كلام ابن سينا بأن طريق اليق هو بالنظر الوجود من حيث هـو وجـود، كلام متهافت لأنه لا كن قطع الوجود عن ا وجودات ولا كن معرفة تقـسيم الوجـود دون وجود ا وجودات ال ينـزل عليها التقسيم، وهو لا كنه ذلك ولأجل ذلك يستدل من خلال هذه ا وجودات وهو ما ذكر من أقواله السابقة.

٢ ـ ويتضح القياس من أقوا م الصر ة السابقة وأمثلتهم، وال يعتمدون فيها على الشاهد، ومن هذه الأقوال:

أ ـ قول ابن سينا:" وأما واجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء ا ليس هو صار واجب الوجود، مثلا إن الأربعة واجبة الوجود لا بذا ا ولكن عند فرض اثن اثن والاحتراق واجب الوجود لا بذاته... إ "[١].

ب ـ يقول الفارا :" لك أن تلحظ عا ا لق فترى فيه أمارات الصنعة... إ "[٢].

٣ ـ السبب الذي جعلهم يعتمدون على الوجود مع قطع النظر عن متعلقاته، هـو تفريقهم ب الوجود وا اهية، يقول ابن تيمية ذلك:" إ م رأوا الشيء قبل وجوده يعلـم ويراد و يز ب ا قدور عليه وا عجوز عنه و و ذلك فقالوا: ولو يكن ثابتا ـا كـان كذلك، كما أنا نتكلم حقائق الأشياء ال هي ماهيا ا مع قطع النظر عن وجودهـا ا ارج فتخيل الغلط أن هذه ا قائق وا اهيات أمور ثابتة ا ارج"[٣].

فالطريق الذي يرونه موصلا إ اليق ـ وهو النظر إ الوجود دون متعلقاته ـ غ صحيح لأ م فرقوا ب الوجود وا اهية، وهو معتمد على الشاهد حقيقته كما ب ابـن تيمية ـ ر ه ا ـ مع الفة ما ذكروه للحقيقة الواقعية.

٤ ـ يتضح القياس أيضا بذكر صفات الواجب وا مكن، والتدليل عليها، وا كم على كل منهما بأن له صفات الف الآخر، وأن هناك ما هو تنع، كل هذا يـدل على استخدام القياس وإن ذكر بصورة يرون أ ا ليست من قياس الغائـب علـى الشاهد.

فاحتياج ا مكن رجح يرجح أحد طرفيه عند استدلا م على واجـب الوجـود لا كن أن يكون إلا من خلال هذا القياس.

---

(١) النجاة (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

(٢) فصوص ا كم (ص١٣٩).

(٣) الرد على ا نطقي (ص٦٤).

فإثبات الصفات لأي نوع لا كن إلا من خلال قياس الغائب علـى الـشاهد وإلا كان ض كم، وإلا من أين يقرر بأن هذه الصفات ص هذا النوع دون الآخر.

اذا وصفوا واجب الوجود ذه الصفات؟. يعود ذلك إ أ م جعلوا حقيقة ما يتصف به ا مكن هو حقيقة مع الصفة، و ا ارتكز الفطر من الفة ا الق للمخلوق، نفيـت يع معا أوصاف ا مكن عن الواجب.

ا تقدم يتب استخدام الفلاسفة لقياس الغائب على الشاهد إثبات وجـود ا ـ سبحانه وتعا ، وأما مواطن الضعف دليلهم وال تتضح من خلال قياس الغائب علـى الشاهد أيضا، فيمكن إ ازها ا يلي:

١ ـ إن غايةما يثبتونه هو الوجود ا طلق، لا وجودا معينا يصدق على شيء واحد،ولا كن إثبات موجود مع يتصف ذه الصفات لأ م نفوا حقيقة معا الصفات ومنـها صـفة الوجود، و ذلك يقول شيخ الإسلام:" إ م جعلوا الوجود الواجب وجودا مطلقا ليس له حقيقة سوى مطلق الوجود، وإنه إ ا يتميز عن غ ه بأمور سلبية أو إضافية، مع أ م يقولون منطقهم: إن الأمور السلبية والإضافية لا يز ب ا شترك أمر كلي وجودي، وإ ـا يقع التمييز بأمور ثبوتية"[(١)]. فمن خلال الواقع التمييز لا يكون إلا بالأمور الثبوتية بعكس ما جعلوه لواجب الوجود، فحقيقة قو م عدم إثبات ا الق ا بدع للسموات والأرض، وإ ـا فيه أن الوجود وجود واجب، وهذا يسلمه منكروا الصانع كفرعون والدهرية ا ضة[(٢)].

٢ ـ إن أك سبب وقوعهم ا طأ هو تفريقهم ب الوجود وا اهية، وهذا قد سـبق الكلام فيه.

٣ ـ فساد إثبات وجود ا أو وجود أي شيء بالتقسيم العقلي، وذلك لأن العقل قد يظن أمرا وهو غ كن الواقع، يقول ذلك ابن تيمية ـ ر ه ا :" ظنوا أنه بإمكان هـذا التقسيم العقلي أن يستدل على إمكان وجود كل من الأقسام ا ارج، وهذا غلط.

فإن هذا التقسيم...من التقسيمات ال يقدرها الذهن، ومعلوم أن هذا لا يدل على إمكان وجود موجود، لا واجب ولا كن، ولا قد ولا حادث... وا قصود هنا أ ـم كث ا ما يدعون ا طالب ال هانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدروه أذهـا م، ويقولون ن نتكلم الأمور الكلية والعقليات ا ضة... فيطالبون بتحقيق ما ذكروه ا ارج، ويقال: بينوا هذا، أي شيء هو؟ فهنالك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمـر مقدر الأذهان، لا حقيقة له الأعيان.

---

(١) الصفدية (١/١٢٠).

(٢) انظر ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي (ص ١٨٣).

وهذا مثل أن يقال م اذكروا مثال ذلك، وا ثال أمر جزئي، فإن عجزوا عن التمثيل وقالوا: ن نتكلم الأمور الكلية. فاعلم أ م يتكلمون بلا علم، وفيما لا يعلمـون لـه معلوما ا ارج، بل فيما ليس له معلوم ا ارج... وفيما قد تنع أن يكون له معلوم ا ارج، وإلا فالعلم بالأمور ا وجودة إذا كان كليا كان له معلومات ثابتة ا ارج ... قد يكون تنعا ا ارج كشريك الباري، وقد يكون معدوما وإ ا يقدره الـذهن كما يقدر عنـز أيل"[1] .

فيتضح من كلام ابن تيمية السابق أن العمدة ا كم على الأشياء هو وجودها ا ارج لا فيما يقدره الذهن، لأن الذهن قد يتصور ما لا وجود له، فالتقسيم العقلي الذي هو العمدة عند الفلاسفة لا يوصل إ ا قيقة الواقعية، بل الطريق الصحيح بعد النـصوص الشرعية هو قياس الغائب على الشاهد.

٤ ـ كلامهم على ا مكن ـ وهو الشاهد ـ فيه مناقضة للواقع، وذلك معتمـد علـى تفريقهم ب الوجود وا اهية، والذي جعلهم يصفون واجب الوجود بأن ماهيته هى حقيقة وجوده، لأ م يريدون التفريق بينه وب ا مكن الذي ماهيته الف وجوده عرفـة مثـال سابق له، و يل الذهن له دون وجوده، وقو م التفريق مستمد من الشاهد، وليس هذا القول إثبات مطابقته للواقع، ولكن لبيان أن استدلا م قائم على الشاهد حقيقة الأمر.

يب ابن تيمية ـ ر ه ا ـ حقيقة قو م ا مكن الذي هو الطريق لإثبات وجود ا ـ واجب الوجود عندهم ـ وقصور قو م فيه. و كن إ از ذلك فيما يلي:

" أ ـ أن قول ابن سينا الدليل أن ا مكن إن قرن باعتبار ذاته شرط صار واجبا أو تنعا وإن يقرن ا شرط بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان يقتضي إثبات ذات ـذا ا مكن تكون تارة واجبة وتارة تنعة وهذا يقتضي أن لكل كن ذاتا مغايرة لوجـوده وأن تلك الذات كن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم تارة أخرى، وهذا باطل سواء أريد به قول من عل ا عدوم شيئا من ا عتزلة و وهم وقول من عل ا اهيات النوعية ا ارج مغايرة للوجود ا ارج كما يقوله من يقوله من الفلاسفة.

وهو يذكر هنا دليلا على صحة ذلك و رد ما ذكره من التقسيم يدل على وجود الأقسام الثلاثة ا ارج فيبقى دليله غ مقرر ا قدمات.

---

(١) الرد على ا نطقيين (ص ٣٢٢ ـ ٣٢٦).

(قلت يتضح من خلال هذا الكلام أن كلامهم هذا الف للعقل والواقع فلا توجـد ذات موجودة معدومة و ا حال خاصة هي الإمكان فالذات ا أحد الوصف ا ـارج، أما هذا الكلام الذي أتى به ويرى أنه هو ا ق هو ا قيقة كلام لا يقوم على دليل).

ب ـ أن هذا القول باطل على كل مذهب، أما على قول نظار أهل السنة الـذين علون وجود كل شيء عن حقيقة فظاهر، وأما على قول القائل بأن ا عدوم شيء الذين يفرقون ب الوجود والثبوت فإ م لا يقولون ذلك إلا ا عدوم ولا يقولون إن ا وجـود القد ثبوته يقبل الوجود والعدم، ولا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجـود والعدم.

وأما على قول متأخري الفلاسفة الذين علون وجود ا مكنات زائدا على ماهيا ا، فتلك ا اهيات إ ا تتحقق حال الوجود ولا كن ردها من الوجود فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية تقبل الوجود والعدم وهي مع ذلك مستلزمة للوجود يقله أحد.

ج ـ أن هذا باطل، فإ ا إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل العدم وإن كان عدمها كنا امتنع أن تستلزم الوجود فدعوى ا دعي أنه كن وجودها وعدمها وأ ا مـع ذلك تستلزم الوجود ولا كن عدمها ع ب ا تناقض .

وإذا قيل هي باعتبار ذا ا كن وجودها وعدمها وأما باعتبار سببها فإنه ب وجودها، قيل: قول القائل هي باعتبار ذا ا كن وجودها وعدمها ليس معناه أنه ب وجودهـا أو عدمها بل معناه أ ا باعتبار ذا ا لا تستحق وجودا ولا عدما بل لا بد ا من أحد ا باعتبار غ ها والتقدير أ ا موجود فيكون الوجود ا من غ ها واجب والوجود الواجب ولو بالغ لا كن عدمه فهذه الذات الواجبة بغ ها لا كن عدمها بوجه من الوجوه.

وهب أنه لولا السبب ا وجب ا لعدمت لكن هذا تقدير تنع فإن الـسبب واجـب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولا زم الواجب بذاته تنع عدمه فلا يكون عدمه كنا"[١].

فكما ذكر ابن تيمية ـ ر ه ا ـ بأن الواقع الف قو م وهذا اعتمـادا منـه ـ ر ه ا ـ على قياس الغائب على الشاهد، بل بعد أن ذكر الفتهم للواقع ب حقيقـة الأمر الواقع بقوله: " الإمكان يستعمل على وجه : إمكان ذه وإمكـان خـارجي، فالإمكان الذه أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول: كن هـذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون تنعا ا ارج.

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

(١) ابن تيمية السلفي (ص٧٧ ـ ٧٩)، وانظر منهاج السنة (٣٧٤/١ ـ ٣٧٩)، والرد علـى ا نطقـي (ص٣٢٣ ومابعدها).

وأما الإمكان ا ارجي فأن يعلم إمكان الشيء ا ارج، وهذا يكون بـأن يعلـم وجوده ا ارج، أو وجود نظ ه، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه فإذا علم الأبعـد عن قبول الوجود موجودا، كن الوجود، فالأقرب إ الوجود منه أو "[1].

٥ ـ و ا يب استدلا م بقياس الغائب على الشاهد، ويب أيضا موطن ا ا ـل قو م ما ذكره الدكتور مد البهي بقوله:" لكن ابن سينا استدلاله على وجود الواجب بذاته من نفس الوجود استدل عليه من غ ه لا من ذاته، لأن ما ل استدلاله نظرتـه إ الوجود وحده، أن عل من كن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود.

والطريق الذي يؤثره الاستدلال على وجود واجب الوجود، وهو طريق العا ا شاهد، يشارك طريقه الذي ارتضاه أيضا أن كلا منهما يلجأ إ غ الواجب بذاته الاستدلال على وجوده هو.. واختلاف أحد ا عن الآخر آن واحد منـهما يعمـد إ ا شاهد ا س، وأن ثانيهما يستند إ أصل هذا ا شاهد ا س، قبل وقوعه، وهو دائـرة التصور الذه فحسب... وفلاسفة ا سلم نراهم الآن يعمدون الاستدلال على وجود واجب بذاته إ نفس الوجود.

فيفرضونه منوعا: إما إ واجب كن وهنا يثبت ا طلوب ا ملة، وإما كله نوعـا واحدا وهو ا مكن، وعندئذ لا بد أن ينتهي أمره عقلا إ وجود واجب بذاته ضرورة أنـه أخذ مفهوم ا مكن أنه ا تساوي الوقوع وعدم الوقوع... هؤلاء الفلاسفة إذ يتخذون من الوجود وتصوره عقلا ـ بغض النظر عن ا ادث بالفعل من العا ـ دليلا على وجود الواجب بذاته وهم يرون فقط أن طريقهم الذي ساروا فيه هو طريق ا واص مـن النـاس وطريق الصديق من ا ؤمن .

على أنه عند التأمل يتب أن نتصور الوجود من حيث هو وا اذه سلما للوصول إ واجب بذاته يرتكز واقع الأمر على العا ا شاهد، ويؤول إ اعتباره: فطبيعة هذا العا

---

(١) الرد على ا نطقي (ص ٣١٨).

تنبئ من غ شك عن أنه متطور وصائر، وبالتا تفضي إ أن نوعه يتوقف حتمـا وقوعه وحدوثه على ما ليس تطور، ولا صائر، وذلك هو الواجب بذاته"[١].

و ا يدل على استخدام الفلاسفة لقياس الغائب على الشاهد هو استدلا م بالقرآن علـى دليلهم ـ وهذا من إضفاء نوع من القوة لدليلهم ـ قال ابن سينا:"قال قوم: إن هذا الشيء ا سوس موجود لذاته وأجيب بنفسه ولكنك إذا تذكرت ما قيل شرط واجب الوجود و د هذا ا سوس واجبا وتلوت قوله تعا ﴿لاأحب الآفل ﴾ [الأنعام ٧٦] فإن ا وى حظ ة الإمكان أفول ما"[٢].

والصحيح أن إبراهيم ـ عليه السلام ـ يستدل ذه الاية على إثبات وجود ا ، بل كان يستدل ا على نفي الشريك، وإبطال عبادة ما سوى ا لأن قومه كانوا مقـرين بالصانع لكن كانوا يشركون عبادته غ ه، واستدلا م بأن الأفول هو الإمكان ليـدعموا دليلهم ا تهافت.

فتأويل ابن سينا للأفول بالإمكان عل الاستدلال بالآية أكثر فـسادا مـن قـول ا تكلم لأنه فسر الأفول بالإمكان وجعل كل ما سوى ا كنا يزل فيكـون أفـول الشمس والقمر والكواكب وصفا لازما ا أي أ ا كنة تزل ع أ ا آفلـة تـ ـزل وقول إبراهيم يناقض ذلك لأنه يب أ ا غابت وأفلت بعد أن تكن آفلة... وإبراهيم ـ ا رأى القمر بازغا قال: هذا ر ، فلما أفل القمر قال: لا أحب الآفل ، وكذلك الشمس فلما أفلت، قال: لا أحب الآفل فتب من ذلك أن هذه الكواكب أفلت بعد أن تكن آفلـة، وابن سينا يفسر الأفول بالإمكان، و عل الإمكان وصفا لازما ا لا دث ا بعـد أن تكن وإبراهيم يرفض عباد ا و ينف حبها لأفو ا بعد أن كانت فما استدل به ابن سينا يناقض ما استدل به إبراهيم[٣].

---

(١) ا انب الإ ي (ص٤١٣ ـ ٤١٩).

(٢) الإشارات (٥٣١/٣ ـ ٥٣٢).

(٣) انظر منهاج السنة (٢٠١/١ ـ ٢٠٤، و١٩٣/٢ ـ ١٩٧).

المبحث الثاني: أدلة المتكلمين على وجود الله

اعتمد ا تكلمون إثبات وجود ا على إثبات حدوث العا ، والعا هو ما سـوى ا ـ سبحانه وتعا ـ وكل ما فيه الف ـ سبحانه وتعا ، فالعا مكـون مـن جواهر وأعراض، ولكل صفات يتميز ا، وا واهر والأعراض دثة بعد أن تكن فلـها وقت ابتداء، ولأجل ذلك لا توجد حوادث لا أول ا، فهذه ا وادث لا بد ا من دث وا دث ا هو ا ـ سبحانه وتعا ـ هذا باختصار دليلهم إثبات وجود ا .

وقد حصر صاحب ا واقف أدلتهم :" أن العا إما جوهر أو عرض وقد يـستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو دوثه فهذه وجوه أربعة"[1]. وقد وضح شارح ا واقـف هذه الوجوه بقوله:"هذه وجوه أربعة، الأول الاستدلال دوث ا وهر... وهو أن العـا ..حادث.. وكل حادث فله دث كما تشهد به بديهية العقل فإن من رأى بنـاء رفيعـا حادثا جزم بأن له بانيا.. الثا : الاستدلال بإمكا ا وهو أن العا كن لأنـه مركـب.. والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة.. وكل كن فله علة مؤثرة.. الثالث: الاستدلال دوث الأعراض.. مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة مضغة ما ودما إذ لا بـد ـذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم.. الرابع: الاستدلال بإمكان الأعراض.. هو أن الأجسام متماثلة.. فاختصاص كل من الأجسام ا له من الصفات جائز فلا بـد التخصيص من صص له بعد هذه الوجوه.. نقول: مدبر العا إن كان واجب الوجـود فهو ا طلوب وإلا كان كنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم الدور والتسلسل وأما الانتهاء إ مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل.. فتع الثا "[2].

فمن الكلام السابق يتضح استخدام قياس الغائب على الشاهد وذلك مـن خـلال تقسيمهم للعا أنه مكون من جواهر وأعراض فهذا حكم ا يعلمونه فقاسوا عليـه مـا يشاهدوه ويعلموا حقيقته، وأيضا من خلال الأمثلة ا ضروبة سابقا، وكذلك من خـلال إثبات أن موجد هذا العا هو واجب الوجود لأنه لو كان كن الوجود لكان لـه وقـت ابتداء، ولا حتجنا إ سلسلة غ منتهية، فلم يبق أمامنا إلا أنه واجب الوجود الذي أوجد هذا الوجود كله، وكذلك يتضح القياس عند تقسيمهم الوجود إ واجب و كن فمن أين م هذا التقسيم؟.

(١) ا واقف (ص ٢٦٦)، وانظر ا يط بالتكليف (ص٣٦)، و هيد الأوائل(ص٤٣)، والارشاد (ص٢٨).

(٢) شرح ا واقف (٥/٥ ـ ٧).

هذا باختصار مل أدلتهم ونظرا لتشابه أقوا م هذا الدليل فسوف نعرض لأقـوال ا عتزلة مقتضبة نعرض لأقوال الأشاعرة ونعقب بعد ذلك الرد عليهم يعا ونبـ قياس الغائب على الشاهد دليلهم.

المطلب الأول: المعتزلة

تبـ ا عتزلة دليلها على وجود ا على أربعة أمور هي:"الأجـسام لا تنفـك عـن الأعراض والأكوان، والثانية: الأعراض زائلة والأكوان متغ ة وهذا حادث، والثالثة: كل ما لا ينفك عن ا وادث فهو حادث، والرابعة: الأجسام حادثة لأ ا لا تنفك عن ا وادث و تتقدمها..والأو متقدمة والأخ ة ب أن تكون متأخرة.. واللتان الوسط لا ترتيـب فيهما"(١) وقد استدل القاضي على أن الأجسام لا تنفك عن الأكوان بأن الأجسام متماثلة، و د منها ما هو متفرق وما هو تمع ومنه ما هو تمع زمان دون آخر، فلو كانـت تنفك عن الأكوان لوجدت دائما تمعة(٢).

واستدل على حدوث الأعراض أنه وز عليه العدم والقد لا وز عليه العدم ولا وز أن يكون قد ا، وإذا يكن قد ا وجب أن يكون دثا لأن ا وجود يتردد بـ هـذين الوصف (٣).

واستدل على حدوث الأجسام بأ ا لا تنفك من ا وادث بقوله:" ا سم إذا ل من هذه ا وادث و يتقدمها وجب أن يكون حظه الوجود كحظها، وحظ هذه ا عا الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن تكن، فوجب ا ـسم أن يكـون ـدثا أيضا..كالتوام إذا ولدا معا وكان لأحد ا عشر سن فإنه ب أن يكون للآخر عـشر سن "(٤)، فيتضح القياس قوله من خلال ضرب ا ثال السابق.

واستدل على أن للأجسام دث بقوله:" إذا ثبت أن الأجسام دثة فلا بد ا من دث وفاعل.. فالذي يدل عليه تصرفاتنا الشاهد فإ ا تاجة إلينا.. دوثها..والأجسام قد

---

(١) انظر شرح الأصول ا مسة (ص ٩٥) بتصرف .

(٢) انظر السابق (ص١١١ ـ ١١٢).

(٣) انظر السابق (ص ١٠٤).

(٤) السابق (ص ١١٣ ـ ١١٤).

شاركتها ا دوث فيجب احتياجها إ دث"(١). ويتضح الاستدلال بالـشاهد علـى الغائب من قوله السابق.

المطلب الثاني: الأشاعرة

لا تلف قو م عن ا عتزلة ـ إلا ما ورد عن الأشعري و ا وي ـ فالباقلا يعرض هذا الدليل(٢) بأن ا وجدات على ضرب قد يزل و دث لوجوده أول قسم ا دثات إ جسم وجوهر وعرض وعرف كلاً منها، استدل على حدوث العا وحدوث هـذه الأصناف بأن العا يعه العلوي والسفلي لا رج عن ا واهر والأعـراض، والأعـراض حادثة والدليل على حدوثها بطلان ا ركة عند يء السكون، ولو تبطـل لوجـب أن يكون ا سم متحركا ساكنا معا وذلك معلوم الفساد ضرورة، والـدليل علـى حـدوث الأجسام أ ا لا تسبق ا وادث و توجد قبلها، وما يسبق ا ـوادث ـدث مثلـها. والقياس واضح جدا من كلامه فالاستدلال على ا دوث قائم علـى إثبـات الأعـراض كا ركة والسكون وهذه مشاهدة، وأيضا حكم للعا العلوي بأنه مثل العا السفلي وهذا من القياس.

أراد أن يثبت أن هذا العا له دث(٣)، لأن ا ادث لا بد له من دث كالكتابـة لا بد ا من كاتب فكذلك العا لا بد له من دث، وهذا ا دث لا بد أن يكون قـد ا لأنه لوكان دثا لاحتاج حدوثه إ غ ه فيلزم التسلسل وهو ال، لأنه يستحيل وجود شيء من ا وادث إذا كان وجوده مشروطا بوجود ما لا غاية له من ا وادث شيئا قبـل شيء.

فمن استدلاله السابق يتضح اعتماده على قياس الغائب على الشاهد ومثاله بالكتابـة شاهد على ذلك، وأما الباقي فقد سبق توضيحه عند الكلام على ا عتزلة.

وقد استدلوا على نفي التسلسل والدور بعدم وجود حوادث لا أول ا، لأن ذلـك يقتضي وجود قد مع ا ، وأدلتهم ذلك ما يلي:

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص ١١٨).

(٢) انظر هيد الأوائل(ص ٣٦ ـ ٤٢).

(٣) انظر هيد الأوائل(ص ٤٣ ـ ٤٥)، والفرق ب الفرق (ص٢٨٨ ـ ٢٩٠)، والارشاد (ص١٧ ـ ٢١).

١ ـ يقول ا ـوي :" مثال إثبات حوادث لا أول ا قول القائل ن اطبـه: لا أعطيـك در ا إلا وأعطيك قبله دينارا، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله در ا، فلا يتـصور أن يعطي على حكم شرطه دينارا ولا در ا"(١).والقياس واضح هنا وقد رد ابن تيمية هذا ا ثال

ووضح أن ا ـوي ما زال أسـ ا للشاهد والتمثيل فأطلق حكم ا خلوق علـى ا ـ سبحانه وتعا ـ بقوله:"وهذا التمثيل وا وازنة ليست صحيحة بل ا وازنة الـصحيحة أن تقول ما أعطيتك در ا إلا أعطيتك قبله در ا فتجعل ماضيا قبل ماض كما جعلت هنـاك مستقبلا بعد مستقبل وأما قول القائل لا أعطيك حـ أعطيك فهو نفي للمـستقبل حـ صل مثله ا ستقبل ويكون قبله فقد نفى ا ستقبل حـ يوجد ا ستقبل وهـذا تنـع ينف ا اضي حـ يكون قبله ماض فإن هذا كن والعطاء ا ستقبل ابتـداؤه مـن ا عطـى وا ستقبل الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله مالا اية له فإن وجود مالا اية لـه فيمـا يتناهى تنع"(٢) .

٢ ـ كذلك استدلوا بدليل التطبيق والذي يتلخص بالصورة التالية:"بفرض سلسلة مـن الطوفان إ ما لا اية القدم وسلسلة من ا جرة إ ما لا اية له القدم أيضا، يطبق بينهما فكلما طرح من السلسلة الأو طرح من السلسلة الثانية مقابله وهكذا فلا ـرج عن أحد ثلاثة احتمالات:

ـ أن يفرغا معا وهذا مناقض للواقع.

ـ ألايفرغا وهذا فيه مساواة بـ متخالف .

ـ أن تفرغ إحدا ا قبل الأخرى فتكون إحدا ا زائدة على الأخرى والزائد على الـشيء بقدر متناهٍ يكون متناهيا أيضا"(٣) فالقياس واضح هنا، ولكن ابن تيمية ـ ر ـه ا ـ رد على هذا ا ثال بأن التفاضل ـوز ا ستقبل وذلك لأن الزمان من الطوفان إ ما لا اية

(١) الارشاد (ص ٢٦ ـ ٢٧)، وانظر درء تعارض العقل والنقل(١٨٦/٩)، والـمواقف(ص٩٠)، وشـرح ا قاصد (١٢١/٢).

(٢) منهاج السنة (٤٣٥/١)، وانظر درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٨٥-١٨٨).

(٣) شرح ا قاصد (١٢١/١).

ا ستقبل أعظم من ا جرة إ ما لا اية له ا ستقبل، وهذا أمر جائز فوجود التفاضل فيما يتناهى لا فيما لا يتناهى لا ذور فيه، فلا بد أن يكون التطبيق بـ متماثل لا بـ متخالف ، ولا بد أيضا أن يكون التطبيق ا وجود لا ا عدوم، ولا بد من التنبيـه إ أن الاشتراك عدم التناهي لا يقتضي التساوي ا قدار إلا إذا كان كل ما يقال عليه إنه لا يتناهى له قدر دود وهذا باطل، فإن ما لا يتناهى ليس له حد دود ولا مقدار معـ بـل هو نـزلة العدد ا ضعف فكما أن اشتراك الواحد والعشرة وا ائة والألف التـضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضي
تساوي مقادير ا فكذلك هذا[1]، فيتضح ا سبق أن ابن تيمية ـ ر ه ا ـ استخدم رده على مثال التطبيق قياس الغائب على الشاهد.

وقد استدل ا تكلمون بقصة ا ليل عليه السلام على دليلهم وذلك بأن ا ليل عليه السلام إ ا نفى الربوبية عن الشمس والكواكب لأ ا متحركة وهذا دليل على حدوثها[2]، وقد تعقبهم على قو م هذا ابن رشد بأن قو م هذا غ صحيح لأ م قاسوا السماء الغائب عنهم حدوثها دوث الشمس فهم يشاهدوا حدوثها ولاحـدوث أعراضـها وكـان الواجب عليهم الاستدلال ا قاله الفلاسفة[3]، والصحيح أن قول ا تكلم والفلاسفة غـ صحيح ففي اللغة الأفول ع ا غيب والاحتجاب لا ع ا ركة والتحرك، وإلا اذا انتظر ا ليل عليه السلام إ مغيب الشمس إذا كان يريد أن يستدل ركتها؟ فهي تتحرك مـن أول النهار، وا ليل عليه السلام لا يستدل غيب الشمس والكواكب على الربوبيـة بـل يستدل على ألوهية ا سبحانه وتعا [4].

والآن اذكر بعض مواطن الضعف دليل ا دوث وذلك اعتمادا على قياس الغائـب على الشاهد ـ بإذن ا :

---

(١) انظر منهاج السنة (٤٣١/١ ـ ٤٣٥).

(٢) انظر ا صل (ص ٦١)، ومفاتيح الغيب (٧٧/٤).

(٣) انظر مناهج الأدلة (ص ١٤٠).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل(٣١٠/١ ـ ٣٢٠)، و موع الفتاوى (٢٥٦/٦)، وشرح حديث النـزول (ص١٦٢ ـ ١٦٣).

١ ـ يرد الدكتور مود قاسم إثبا م للجوهر الفرد بقوله: " ولكن كيف عرفوا أن هنـاك جوهرا فردا وأنى م عرفة حقيقة هذا ا وهر؟ أيعلمون مثلا أن نظرية ا وهر الفرد ليست إسلامية؟... وليس لأحد من ا تكلم أن تج بأن العلم ا ـديث قـد كـشف عـن الذرات"[1] فما يقوم عليه دليلهم لا كن إثباته وقو م ا وهر الفرد لا يتوافق مع قـول علماء عصرنا الذرات.

٢ ـ قو م الأكوان يرد عليه سؤال: هل السكون والتفرق أمر وجودي أم عدمي؟ ع هل هناك أمر وجودي ل الأجسام يسمى سكونا؟ أم أن ا سم يعرف ساكنا إذا يكن متحركا؟ أي أنه عد ا ركة وهذا من خلال ا شاهدة وهم متنـازعون ذلـك، فما جعلوه دليلا على ا دوث متنازعون فيه[2]، وأيضا هناك من العا ما لا يرى أو مـا يرى ساكنا ولا حركة فيه مشهودة فكيف كم عليه كم ا علوم حركته وسكونه؟.

٣ ـ أنه قد اتضح لبعض علمائهم ضعف هذا الطريق فالأشعري راى أنه بدعة الدين[3] واستدل لق الإنسان على وجود ا [4]، وكذلك ا وي استدل واز هذا العـا بـأن يكون على صورة أخرى[5]، وكلا الدليل من قياس الغائب على الشاهد. فيتضح ا سبق أن ا تكلم استخدموا هذا القياس دليلهم على وجود ا ـ سبحانه وتعا .

---

(١) مناهج الأدلة (ص١٢ ـ ١٣).

(٢) انظر ا يط بالتكليف (ص ٤٤ ـ ٤٥).

(٣) انظر رسالته لا هل الثغر (ص ١٨٥).

(٤) انظر اللمع (ص ١٧ ـ ١٩)، ورسالته لأهل الثغر (ص ١٤٤ـ ١٥١).

(٥) انظر النظامية (ص١٣).

ا بحث الثالث: أدلة أهل السنة وا ماعة إثبات وجود ا

أدلة أهل السنة على وجود ا ـ سبحانه وتعا ـ تقوم على أدلة الشرع، والشرع كله يدل على وجود ا ـ سبحانه وتعا ـ ويرشد إ النظر الأنفس والآيات ا بثوثـة الكون كلها حيث إ ا تدل على وجود ا ، وهذه بعض الأدلة ال جعلـها ا الـنفس البشرية و الكون ومنها ما يلي:

١ ـ دليل الفطرة من الأدلة ال يستدل ا أهل السنة على وجود ا ، فا لفطرة قوة علمية يز ب ا ق والباطل وتعتقد ا ق، وأك حق هو ا ـ سـبحانه وتعـا ـ ومعرفتـه مغروزة الفطر فالإنسان صل لديه كث من ا عتقدات والإرادات ال فيها ا ق والباطل والضار والنافع. و ال ترجيح رأي على رأي آخر ده مدفوعا بفطرته إ ترجيح مـا ينفعه ودفع ما فيه مضرته.

ف جح الصدق على الكذب وا ق على الباطل، و هذا دليل على أن فطرة كـل إنسان اعتقاد ا ق وإرادة النافع، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابة ا هي مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به(1).

فالنفوس صل ا من العلوم سب ما تكتسبه من ذلك وإذا تكن كل نفس قوة تقتضي معرفة هذه العلوم ا استطاعت أن تعلم شيئًا منها ولعل أك دليل على ذلك أننـا لوقمنا حاولة تعليم ا يوانات ا حصل ا من العلوم ما صل لب آدم مع أن الـسبب ا وضع واحد(2) .

فالطفل حـ ولادته لا يكون لديه تعقل ولكنه يولد و فطرته ما يقتضي ذلك ا ق وتطلبه وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل سب ما يستطيع صيله من العلوم النافعـة وكلما ازداد الطفل علما وإرادة ازداد معرفة القه(3) .

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤٥٦/٨ ـ ٤٥٨).

(٢) انظر السابق (٤٦١/٨).

(٣) انظر السابق (٤٦٠/٨ ـ ٤٦١).

استدل ابن تيمية ـ ر ه ا ـ على أن معرفة ا فطرية، وهذا يقوم على صفات النفس البشرية الفطريه ال لا كن الانفكاك عنها ال فأن النفس لا كن أن تكون خالية مـن الشعور القها وعن الإحساس بوجوده وذلك لأن كل نفس لا بد أن تكون مريدة وشاعرة وما دامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلا بد ا من مراد سه وتطلبه و ـاول الوقـوف عليه، وكل نفس ا مرادات كث ة ومتنوعة غ أ ا على كثر ا وتنوعها لا بد أن تنتهي إ مراد واحد تكون إراد ا له لذاته لا لغ ه، وهذا لا يكون إلا ا وهو الذي تريده القلـوب وتطلبه النفوس[1] وهذا أمر يعم يع ا لق ولأجل ذلك ذكر على هيئة قضية كلية يشترك فيها ا ميع الشاهد من ا لق والغائب منهم .

٢ ـ النظر آيات ا الكون والأنفس، فأهل السنة وا ماعة ملتزمون بالأدلة الشرعية والأدلة العقلية الفطرية ولأجل ذلك وجدوا أن أكـ شاهد على وجود ا هـو مـا يـراه الإنسان و سه من الآيات ا بثوثة الأنفس والآفاق، ولأجل ذلك أقـروا بالأدلـة الـ استخدمها ابن رشد الدلالة على وجود ا ؛ يقول ابن تيميه ـ ر ه ا : " الاسـتدلال على ا الق لق الإنسان غاية ا سن والاستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية دل القرآن عليها... فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن يكن... هذا يعلم جـرد خ الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقو م... لكن الرسول أمر أن يستدل به... فهو دليل شرعي... وهو عقلي... وكذلك... مثل الاستدلال بالسحاب وا طر"[2].

وكذلك أهل السنة يقرون بأن كل حادث لا بد له من دث وهو أمـر فطـري، فالص لوضرب فقال: من ضرب ؟ فقيل له: ما ضربك أحد، يصدق عقلـه أن الـضربة حدثت من غ فاعل، وهذا لو جوز وز أن دث كتابة أونساجة من غ دث لكـان نونا أو مسفسطا[3]، و ذلك يقول ابن تيميه: "إن إثبات الصانع كن بطرق كث ة منها الاستدلال با دوث على ا دث وهذا يكفيه حدوث الإنسان نفسه أو حدوث ما يشاهد من ا ـدثات كالنبات وا يوان وغ ذلك إنه يعلم بضرورة أن ا دث لا بد لـه مـن دث"[4].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٥٧ ـ ٤٥٩).

(٢) النبوات (١/٣٦١).

(٣) انظر ا واب الصحيح (٢/٦٢).

(٤) السابق .

إ غ ذلك من الأقوال الـ تبـ أن النظر النفس والآفاق موصل إ معرفة ا ـ سبحانه وتعا ـ دون ا اجة إ أدلة عقيمة تصعب على الناس، فأدلة أهل السنة وا ماعة فطرية سليمة يفهمها كل أحد وهي متلازمة، وأدلتهم قائمة على معرفة الشاهد والاستدلال به على الغائب كما صرحوا أقوا م السابقة ولاعتمادهم على أدلة القرآن العقلية الآمـ ـرة بالنظر النفس والآفاق.

الفصل الثا
وحدانية ا ـ سبحانه وتعا

وفيه ثلاثة مباحث:

ا بحث الأول: إثبات وحدانية ا عند الفلاسفة.

ا بحث الثا : إثبات وحدانية ا عند ا تكلم :

ا بحث الثالث : إثبات وحدانية ا عند أهل السنة وا ماعة.

الفصل الثاني

وحدانية الله ـ سبحانه وتعالى

اتفق ا تكلمون والفلاسفة على أنه تعا واحد ع عدم مـ شاركة الغـ لـ ه الربوبية ولكنهم اختلفوا الطرق ا ؤدية إ إثبات الوحدة له تعا تبعـ ا لاخـ تلافهم خصائص الربوبية.

فخصائصها عند الفلاسفة هي وجوب ا وجود بالذات ع أ ـ م لا يريـ دون إلا إثبات أنه لا واجب الوجود إلا هو، أما ا تكلمون فعندهم أخص صـ فات الربوبيـ ة هـ ي الانفراد با لق ولذلك اعتنوا بإثبات الصانع الذي لا شريك له.

المبحث الأول: إثبات الوحدانية عند الفلاسفة

الفلاسفة يدور دليلهم ـ قبل عرضه ـ على حجة كما يصور ا ابن تيمية ـ ر ه ا ـ وهي رد التركيب، والثانية للاختصاص ونفي الوجوب عن الواجب إذا كان هناك أمور مشتركة بينه وب غ ه، فيقول ابن تيمية: " وعمدة هؤلاء الفلاسفة توحيدهم الذي هو تعطيل ض ا قيقة حجتان:

إحدا ا أنه لو كان واجبان لاشتركا الوجوب وامتاز أحد ا عن الآخر ا صه وما به الاشتراك غ ما به الامتياز فيلزم أن يكون واجب الوجود مركبا وا ركب مفتقر إ أجزائه وأجزاؤه غ ه وا فتقر إ غ ه لا يكون واجبا بنفسه.

والثانية أ ما إذا اتفقا الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر ا صه لزم أن يكون ا شترك معلولا للمختص كما إذا اشترك اثنان الإنسانية وامتاز كل منهما عن الآخر بشخصه.

فا شترك معلول للمختص وهذا باطل هنا وذلك لأن كلا من ا شترك وا ختص إن كان أحد ا عارضا للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضا للواجب أو معروضا له وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب صفة لازمة للواجب وهذا ال.

لأن الواجب لا كن أن يكون غ واجب وإن كان أحد ا لازما للآخر ز أن يكون ا شترك علة للمختص لأنه حيث وجدت العلة وجد ا علول فيلزم أنه حيث وجد ا شترك وجد ا ختص.

وا شترك هذا وهذا فيلزم أن يكون ما تص ذا هذا وما تص ذا هذا وهذا ال يرفع الاختصاص"(١).

فا عندهم بسيط لا كثرة فيه، ويتضح قو م الوحدانية ـ وال أثبتوها من خلال قياس الغائب على الشاهد ـ من أدلتهم عليها، يقول ابن سينا:

"لو التأم ذات واجب الوجود من شيئ أو أشياء تمع لوجب ا ولكان الواحـد منها أو كل واحد قيل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقـسم ا ع ولا الكم"(٢).

---

(١) منهاج السنة (٢٩٨/٣ ـ ٢٩٩).

(٢) الإشارات (٤٧٢/٣ ـ ٤٧٣).

بل اول أن يوضح مقصده بوحدة واجب الوجود فيقول:" واجـب الوجـود لا يشارك شيئا من الأشياء ماهية ذلك الشيء، لأن كل ماهية ا سواه مقتضية لإ مكـان الوجود.

وأما الوجود فليس اهية لشيء، ولا جزء من ماهية شيء، أع الأشياء الـ ـا ماهية، لا يدخل الوجود مفهومها بل هو طارئ عليها، فواجب الوجود لا يشارك شـيئا من الأشياء مع جنسي ولا نوعي، فلا تاج إذن إ أن ينفصل عنها ع فـصل أو عرضي، بل هو منفصل بذاته، فذاته ليس ا حد، إذ ليس ا جنس ولا فصل"(١).

فهو بسيط لا كن وصفه أو إدخاله حد أو رسم لأنه لا يدخل ت جـنس أو فصل لأنه رأى ما ا ارج كن إدخاله ذلك فأراد أن يفر عن ذلك فخشي أن يقـال عنه مشبه فنفى ما يكون عادة ا ارج وهو ما لا يستطيع الانفكاك عنه فأراد نفي هـذا ا ع الذي لا كن أن ينفى مهما عمل لأنه عمل عقلي.

ويوضح ابن سينا هذا القول كتاب آخر بقوله:"ونقول أيضا إن واجب الوجود لا وز أن يكون لذاته مبادئ تمع فيقوم منها واجب الوجود لا أجزاء الكمية ولا أجـزاء ا د والقول، سواء كانت كا ادة والصورة، أو كانت على وجه آخر بأن تكـون أجـزاء القول لشارح ا ع ا ه فيدل كل واحد منها على شيء هو الوجود غ الآخر بذاته وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات ا تمع. فإمـا أن يصح بكل واحد من جزئية مثلا وجود متفرد به لكنه لا يصح للمجتمع وجود دو ا فـلا يكون ا تمع واجب الوجود.

أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما يصح له مـن ا تمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود، و يكن واجب الوجـود إلا الذي يصح له، وإن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة ا ملة الوجود ولا للجملة مفارقة الأجزاء وتعلق وجود كل بالآخر وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها بواجب الوجود ... فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس سم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة مادة معقولة ولا له قسمة لا الكم

---

(١)الإشارات (٤٧٧/٣).

ولا ا بادئ ولا القول فهو واحد من هذه ا هات الثلاث"[١].

وبـ الدكتور مود قاسم رأي الكندي هذا ا وضوع فيقول:" حاول الكنـدي أن يـ هن على وحدانيته تعا بطريقة منطقية، فقال: لو سلمنا جدلا بوجود عدة آ ة للعا لوجب أن تشترك هذه الآ ة صفة واحدة، وهي أ ا تستطيع ا لق يعها، ولوجـب أن توي كل منها على صفة من صفات خاصة يزه عن غ ه من الآ ة، لأن أفـراد النـوع الواحد تتفق صفة واحدة، و تلف الصفات الشخصية، فمثلا تتفق أفراد الإنـسان أ م من جنس ا يوان العاقل، و تلفون فيما بينهم من حيث اللون والشكل وا جم، ولذا م قلنا بأن كل إله توي على نوع من الصفات كان ذلك تسليما بوجود الكثرة فيـه لأنه مركب من شيء عام يشترك معه فيه غ ه، ومن شيء خاص ينفرد به وحده، وعندئذ ب أن نقف على العلة وجود هذا التركيب كل إله من هذه الآ ة ا تعـددة، فـإذا وجدنا علة على سبيل الفرض وجب البحث عن علة ذه العلة وهكذا دواليك، لكـن لا كن الانتقال سلسلة العلل إ ما لا اية له فوجب الوقوف عند حد أي يلزمنا القـول بوجود إله بريء من كل كثرة أو تركيب، يث يكون الفا لقه، لأن الكثرة كـل ا لق وليست فيه البتة" [٢].

يتضح القياس من تعميمه ا يقول لكل نوع، وقد وضح الدكتور مود قاسم السبب الذي دفعهم إ نفي الصفات ووصفهم وحدانية ا ذا الوصف ألا وهو وجود الكثرة كل ا لق فهذا السبب الدافع م.

فمن خلال أقوا م هذه يتضح أ م نظروا إ العا فوجدوا الكثرة فيه ـ ويقصدون اتصافه بصفات ـ وأرادوا أن يزوا واجب الوجودعن هذا من خـلال نفـي معـا الصفات ا وجودة هذا العا عن واجب الوجود لأنه الف الفة تامة كل شيء عن هذا العا ح الاشتراك اللفظي نعونه عنه.

ويكمن ا لل كما بـ ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ أن الفلاسفة اشتبه عليهم ما الأذهان ا الأعيان وتو وا الأمور العقلية أمورا موجودة ا ارج[٣].

---

(١) النجاة (ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨).

(٢) مناهج الأدلة (ص ٢٩).

(٣) انظر الرد على ا نطقيين (ص ٦٣ ـ ٦٤).

وقد سبق بيان أن ا ع ا شترك الكلي أمر لا يوجد إلا العقل من خلال إعمـال العقل الأعيان وا روج كم مشترك بينهم يوجب هذا الشيء أو ينفيه و كـن الـرد عليهم من وجوه[1]:

١ ـ الوجود نفسه وتقسيمه عندهم إ كن وواجب وكل واحد من الوجـودين تاز عن الآخر صوصية فيلزم أن يكون الواجب مركبا ا به الاشتراك و ا به الامتياز وأن يكون واجب الوجود معلولا فوقعوا فيما فروا منه.

٢ ـ أن الشيئ ا وجودين ا ارج سواء كانا واجب أو كن وسـواء قـدر التقسيم موجودين أو جوهرين أو جسم أو حيوان أو غ ذلك يشترك أحد ا مع الآخر ا ارج شيء من خصائصه لا وجوبه ولا وجوده ولا ماهيتـه ولا غ ذلك، وإ ا شا ه ذلك ا طلق الذي اشتركا فيه ولا يكون مشتركا فيه إلا الذهن وهو ا ارج ليس بكلي عام مشترك فيه.

فالوجوب يوجد عاما وخاصا، والعام لا يكون عاما مشتركا فيه إلا الذهن ولا يكون ا ارج إلا خاصا لا اشتراك فيه فلم يبق ا ارج شيء واحد مشترك فيه بل هو يز عن غ ه.

فتقسيم الوجود إ واجب و كن فيه مشترك وهو الوجود، فعلى قو م لا بد من نفي ذلك ا شترك فلا يثبت م شيء ولا حجة م، فهم عندما تكلموا حـق ا أرادوا ا روب من ا عا ا وجودة الشاهد فأرادوا نفي يع معا صفاته عنه، فقـو م بأنـه واحد بسيط فرار من وصفه فيكون صاحب صفات فيكون مثله مثل العـا ، فالـسبب ا قيقي إثبا م لوحدانية ا ـ واجب الوجود ـ ذه الصورة هو قياس الغائب علـى الشاهد لأ م ما فهموا إلا معا الشاهد وقاسوا معانيها على ا عا ال ص ا فنفوا يع الصفات.

---

(١) انظر منهاج السنة (٢٧/٨ ـ ٤٢).

المبحث الثاني: دليل الوحدانية عند المتكلمين

يعتـ دليل التمانع هو دليل ا تكلمـ على وحدانية ا ويقصدون بالوحدانية بأنه واحد ربوبيته و أفعاله وهذا الدليل قالت به يع ا تكلمة ولأجل ذلك لن نفصل بينـهم هذا ا بحث.

وصورة هذا الدليل هي[1]: أنه لو وجد إ ان فلا بد أن يكونا قادرين ومريدين إذ ا قتضي للقدرة والإرادة ذا ما، فإذا أراد أحد ا أمرا كتحريك جسم وأراد الآخر ضده فلا لو من ثلاث حالات:

١ ـ أن تنفذ إراد ما ويقع مراد ا، فيجتمع ا سم ا ركة والسكون، وهذا ال لأنـه ع بـ الضدين.

٢ ـ أن لا يقع مراد واحد منهما البتة فلا يكون ا سم متحركا ولا ساكنا وهذا ال لأن ذلك وصف ما بالعجز، وكذلك يستلزم ارتفاع الضدين وهو ال.

٣ ـ أن يقع مراد أحد ا دون الآخر، وهذا ال. لأنه يستلزم ترجيح أحد ا على الآخـر بدون مرجح، ويستلزم عجز من فرض قادرا حيث يقع مراده والإله لا يتصور أن يكون عاجزا فإذا امتنع وقوع أحد هذه ا الات الثلاث فقد ثبت بطلان وجود إ ـ مـدبرين للعا ، وثبت ذا أن ا الق ا دبر للعا واحد فلا كن أن يتعدد أبدا.

فالقياس واضح هذا الدليل، ولكن أصبحت لديهم مشكلة هذا الـدليل وهـي احتمال اتفاق الإ ولأجل ذلك اجتهد متأخروهم رد هذا الاحتمال، فا وي يـ بطلانه بقوله:" فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إراد القد ، فبم تنكرون على من يعتقد قد يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر؟ قلنا: هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه وهى مطردة أيضا على تقدير الاتفاق، فإن إرادة ريك ا سم مـن أحد ا مع إرادة الثا تسكينه كنة غ مستحيلة، وكل ما دل وقوعـه علـى العجـز والاتصاف ببعض القصور دل جوازه على مثله، والدليل عليه أن من اعتقـد جـواز قيـام ا وادث بالقد ، ملتزم ما يفضي إ ا كم دوثه نازل منـزلة من يعتقد قيام ا وادث به وقوعا و قًا.

(١) انظر شرح الأصول ا مسة (٢٨٥ ـ ٢٨٦)، و هيد الأوائل(ص٤٥)، والارشاد (ص٥٢ ـ ٥٩).

وا اري من أحد ا دث تنفيذ إرادته ا تصدي لأن نع عرضة للنقص، كا صدود عما يريده حقا بتسوية ب من وز ضده وب من اتفق رده"[١]. فالقياس واضح مـن كـلام ا وي السابق، ولعدم وجود أدلة عقلية يستدلون ا غ هذا الـدليل فيكتفـي بـالعرض السابق له.

وقد استدل ا تكلمون من القرآن الكر على ما وه بدليل التمانع[٢]، حيث استدلوا بقوله تعا : ﴿إذا لذهب كل اله ا خلق﴾،[ا ؤمنون، ٩١]، وكـذلك بقولـه تعـا : ﴿لوكان فيهماا ة إلا ا لفسدتا﴾، [الانبيـاء، ٢٢]، و ذلـك يقـول الـشهرستا : " ودلالة التمانع القرآن على من يثبت خالقا من دون ا ـ سبحانه وتعا ،قال تعـا : ﴿إذالذهب كل إله ا خلق﴾"[٣].

ويقول ا وي :" وقد أضرب شيوخ ا عتزلة عن دلالة التمانع ـا ذكرنـاه، وهـي ا نصوصة نص قوله تعا : ﴿لو كان فيهما ا ة إلا ا لفسدتا﴾"[٤].

وقد ب ابن تيمية ـ ر ه ا ـ بأن دليل التمانع برهان عقلي صحيح، وهويدل علـى مقصدهم[٥]، ولكن ا شكلة تكمن أن توحيد ا لا يكون الربوبية فقط بل يكون جوانب التوحيد كلها، وبسبب اعتمادهم إثبات الوحدانية على هذا الدليل ضلوا باب القدر، وأيضا ا طأ الآخر الذي وقعوا فيه هو إنـزال هذه الآيات على دليلهم علما بـأن الآيات تتكلم على توحيد الألوهية ا تضمن لتوحيد الربوبية.

(١) الارشاد (ص ٥٣ ـ ٥٤).

(٢) انظر الانصاف (ص٤٩)، وشرح ا قاصد (٣٦/٤)، وشرح العقائد النسفية (ص ٢٩).

(٣) اية الاقدام (ص٩١).

(٤) الارشاد (ص٥٥).

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٤٤/٩ ـ ٣٧٨)، وانظر شرح الطحاوية (ص ١٩).

المبحث الثالث : دليل الوحدانيه عند أهل السنة والجماعة

أهل السنة وا ماعة لا يثبتون أن ا واحد ربوبيته فقط بل واحد ألوهيته وأ ائه وصفاته ولكنهم عند تعرضهم لأقوال ا تكلم والفلاسفة اضطروا إ بيان ا ق هـذا القول. فقد استدل أهل السنة وا ماعة بقوله تعا : ﴿ما ا ذ ا من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله ا خلق ولعلا بعضهم على بعـض سـبحان ا عمـا يـصفون﴾ [ا ؤمنون / ٩١]. وذلك من خلال أنه لو فرض إله آخر مع ا فلا بد أن يكون مـستقلا الفعل، وإن كان كذلك فإن مفعول كل واحد منهما سيكون متميزا عن مفعول الآخر، فيذهب كل إله ا خلق، وهذا غ واقع، فإنه ليس العا شيء إلا وهو مرتبط بغ ه من أجزاء العا وعلى هذا فإن انتفاء اللازم وهو تفكك العا بذهاب كل إله ا خلق يدل على انتفاء ا لزوم وهو وجود إله آخر مع ا ا لق والتدب [1].

وكذلك لأنه لو قدر إ ان متكافئان القدرة يفعلا شيئًا لا اتفاقًا ولا اختلافًا، و ذلك يقول ا بن تيميه ـ ر ه ا "فلا بد حينئذ إذا قدر إ ان أن يكون أحد ا أقدر مـن الآخر، والأقدر عالٍ على من دونه القدرة بالضرورة، فلو كان ثَم آ ـة لوجـب علـو بعضهم على بعض، ولو علا بعضهم على بعض يكن ا ستقل بالفعل إلا العا وحده فإن ا قهور إن كان تاجا فعله إ إعانة الأول كان عاجزا بدون الإعانة، وكانت قدرته من غ ه، وما كان هكذا يكن إ ا بنفسه. وا تعا عل من لوقاته إ ـًا فـامتنع أن يكون ا قهور إ ًا. وإن كان ا قهور يستقل بفعل بدون الإعانة من العا كن العا إذا أن نعه ا هو مستقل به، فيكون العا عاجزا عن منع ا قهور، فلا يكون عاليا وقد فرض أنه عالٍ هذا خلف وهو ع ب النقيض "[2].

فا لاحظ أن دليل أهل السنة مستفاد من الدليل الشرعي العقلي ا تمثل النظـر إ اتساق ا لق والعناية به ا يدلل على وحدانية ا الق وهذا من قياس الغائب على الـشاهد وهو واضح كلامهم.

---

(١) انظر منهاج السنة (٣١٥/٣ ـ ٣٢٢).

(٢) السابق (٣٢٣/٣ ـ ٣٢٤).

الفصل الثالث
الصفات

وفيه ثلاثة مباحث:

ا بحث الأول: إثبات الصفات عند الفلاسفة.

ا بحث الثا : إثبات الصفات عند ا تكلم :

وفيه مطلبان:

ا طلب الأول: الصفات عند ا عتزلة.

ا طلب الثا : الصفات عند الأشاعرة.

ا بحث الثالث : إثبات الصفات عند أهل السنة وا ماعة.

الفصل الثالث
الصفات

تعد مشكلة الصفات أهم المشكلات الكلامية على الإطلاق وأكثر المسائل التي حصل فيها الاختلاف والتنازع بين الفرق.

و هذه المسألة يتضح اما قياس الغائب على الشاهد من خلال أدلة الفرق على مقولاتها فإنهم لا ينفكون منه أبدا لا الإثبات ولا النفى.

وكما هو معروف أن هذا الباب باب كبير لا يمكن تقصيه هذا الفصل ولكن سيقتصر فيه على عرض الشبه الكبيرة التي كانت سببا مقولات الفرق، وعرض بعض أقوالهم الصفات وذكر بعض لوازم أقوالهم.

ولعل أكبر الشبه التي يردون بها صفات التي وصف بها نفسه هي شبهتا التركيب والتجسيم.

وأصل هاتين الشبهتين عندهم هو مشابهة الحوادث التي يجب أن تنفى عن الله سبحانه وتعالى حسب زعمهم.

فحقيقة أقوال هذه الطوائف جميعها هي النظر المخلوقات المشاهدة ومعرفة معاني صفاتها الخاصة وما يجب لها وما لا يجب، وقد استقر الفطر أن الله لا يشبه مخلوقاته وأنه منزه عن الشبه والمثيل فظنوا أن الله سبحانه وتعالى عندما يوصف بالصفة التي تطلق على المخلوق أن ذلك تشبيها له بمخلوقاته لأنهم فهموا أن إطلاق الصفة على الخالق والمخلوق يقتضي التشابه حقيقة الصفة وحقيقة الذات المتصفة بهذه الصفة.

فهم لم ينفكوا عن الحكم على الشيء الغائب بما يحصل عندهم من العلم سابقا والمستمد من الحواس أو الأمور الفطرية أو الخبر الصادق ومن التجريد العقلي لهذه المعلومات والتي أصبحت لديهم شاهدا يرجع إليه حكمهم على الغائب.

المبحث الأول

الفلاسفة

مذهب الفلاسفة الصفات هو "أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثرة فيه لا ذهنا ولا خارجا وكل ما يع به عنه من أ اء فمرجعه إ مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة السلب والإضافة"(١).

وهذا مستند على مذهبهم إثبات وجود ا وتقسيم الوجود إ واجب و كن والذي يتلخص أن ا وجودات إما واجبة أو كنة فإن كانت كنة فإ ا تاجة لوجودها لعلة توجدها إما من داخلها أو من خارجها ولو كانت من داخلها لانتقل من الإمكان إ الوجوب وهذا تناقض، وإذا كان من خارجها فهذا هو ا طلوب(٢).

وقد ب الشهرستا اذا قسموا الوجود إ هذين القسم فقال: "قالوا قد شهد العقل الصريح بأن الوجود ينقسم إ ما يكون واجبا ذاته وإ ما يكون كنا ذاته وكل كن فإ ا يترجح جانب الوجود منه على جانب العدم رجح"(٣).

فما أثبتوا به وجود ا ووحدانيته التزموا به باب الصفات، فقد ذكروا أن أهم صفة يتصف ا الرب ـ سبحانه وتعا ـ أنه واحد بسيط، قال ابن سينا: "وواجب الوجود واحد لا كثرة ذاته بوجه ولا كن أن تصدر عنه كثرة"(٤). ويعلل الطوسي ذلك بقوله: "إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"(٥).

فهذا مع قو م أنه واحد، ولكن ما هو دليلهم على وصف ا بأنه واحد بسيط؟ قال ابن سينا: "ولا وز أن يكون نوع واجب الوجود لغ ذاته لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه بل تقتضيه علة فإن كان مع نوعه له لذات مع نوعه يوجد إلا له وإن كان لعلة فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود. وكيف كن أن تكون ا اهية ا ردة عن ا ادة لذاتا والشيئان إ ا يكونان اثن إما بسبب ا ع وإما بسبب ا امل للمع وإما بسبب الوضع وا كان أو بسبب الوقت والزمان وبا ملة لعلة من العلل. وكل اثن لا تلفان با ع فإ ا تلفان بشيء غ ا ع وكل

(١) ابن تيمية السلفي (ص ٩٤).

(٢) انظر ا لل والنحل (ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠).

(٣) اية الأقدام (ص٩٩).

(٤) النجاة(ص ٣٦٩)، وانظر الإشارات (٦٤٢/٣ ـ ٦٤٧)، وا لل والنحل (ص٣٧٦).

(٥) الإشارات (٦٤٦/٣)، وا لل والنحل (ص٣٧٩).

مع موجود بعينه لكثـ ين تلف فهو متعلق الذات بشيء ا ذكرناه من العلل ولواحق العلل فليس بواجب الوجود، وأقول قولاً مرسلاً: إن كل ما ليس اختلافه ع ولا وز أن يتعلق إلا بذاته فقط فلا الف مثله بالعدد فلا يكون إذن له مثل لأن ا ثل الف بالعدد فبـ من هذا أن واجب الوجود بذاته لا ـِند له ولا مثل ولا ضد لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة ا وضوع وواجب الوجود بريء من ا ادة"[١].

ابن سينا عندما نفى الاثنينية عن ا بـ الأمور ال يشترك فيها الاثنان (ا ع وا مل للمع وا وضوع والوقت والعلة) وهنا سؤال من أين أخذ هذه الأمور ا شتركة؟ فهي مأخوذة من الشاهد فكل هذه الأمورتنفى عن ا لأ ا مشاهدة وهذا مبـ على جعلهم حقيقة ا ع ما كان ا خلوق فنفي ا ع ا ق عن ا .

بـ بأن واجب الوجود لا يكون له مثيل أو ضد لأنه بريء من ا ادة وا ادة شيء سوس. ونفي الضد عن ا اعتمدوا فيه على تعريفهم للضد وا أخوذ من الشاهد فالضد هو إما ا ساوي القوة ا مانع وكل ما سوى ا معلول فلا يساويه شيء، وإما الضد هو ا شارك ا وضوع معاقب غ جامع (كا ركة والسكون) والأول لا تعلق له بشيء فلا ضد له[٢].

بـ ابن سينا اذا لا بد أن يكون واجب الوجود بسيطا لا كثرة فيه أي أنه لا يتركب من شيء فأكثر فيقول: "لو التأم ذات واجب الوجود من شيئ أو أشياء مع لوجب ا ولكان الواحد منها أو كل واحد منها واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا يستقيم ا ع ولا الكم"[٣].

يقول الطوسي شارحا كلام ابن سينا التركيب الذي يستحيل على ا : "التركيب قد يكون من أجزاء تتقدم ا ركب كالعناصر للمركبات وقد يكون من جزء أصل يتقدم ا ركب كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل ا ركب مع وقه كصورة السرير ولا يكون وجود ا زء اللاحق متقدما على وجود السرير.

والانقسام قد يكون سب الكمية كما للمتصل إ أجزائه ا شا ة وقد يكون سب ا ع كما للجسم إ ا يو والصورة وقد يكون سب ا اهية كما للنوع إ ا نس والفصل.

(١) النجاة (ص ٢٣٠).

(٢) انظر الإشارات (٣/٤٨٠ ـ ٤٨١).

(٣) الإشارات (٣/٤٧٢ ـ ٤٧٣).

وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء ا ركب أو ا نقسم إ ا ب ا هو جزء له ا ليس هو به فإن ا زء ليس هو الكل"[١].

بعد هذا الشرح من الطوسي تب أن نفيهم اعتمد على مفهوم التركيب عندهم والذي ادخلوا معناه ما ليس منه، وأيضا كما هو معلوم فطر الناس من مباينة ا الق للمخلوق ذاته وصفاته، يفهموا من معا الصفات إلا ماتصوروه أذها م من خصائص ا خلوق ا أج هم على نفي الصفات لاختلاف الذوات.

ولكن بعد تقريرهم أن ا واحد بسيط لا كثرة فيه ولا وز أن يوصف لأن ذلك يقتضي تركيبا، يلتزموا ذا بل دفعهم العلم الضروري على أنه لا توجد ذات بدون صفات فوصفوه، لأن النفس البشرية والعقل البشري لا تستسيغ وجود شيء دون أوصافه وا قصود بالعلم الضروري هو (قياس الغائب على الشاهد).

ولكن وصفهم لواجب الوجود لا كن عقله، وسبب وصفهم له ا وصفوه به هروبا ا تو ته عقو م من التشبيه فأدى ذلك إ تعطيل ا عن صفاته الثابتة له.

فهم مع قو م ببساطة واجب الوجود وعدم الكثرة فيه قالوا بأنه خ ض وكمال ض وأنه عاشق ومعشوق وعشق وعاقل ومعقول وعقل بل أثبتوا له العلم والقدرة والإرادة ـ دون معانيها ـ وزعموا أن هذه لا تقتضي التركيب لأ ا تدل على شيء واحد هو نفس الذات. وإليك كلامهم.

يقول ابن سينا: "هو ذات: هو الوجود ا ض، وا ق ا ض، وا ا ض، والعلم ا ض، والقدرة ا ضة، وا ياة ا ضة من غ أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على مع مفرد على حدة بل ا فهوم منها عند ا كاية: مع واحد وذات واحدة"[٢].

ويب ابن سينا أول صفة ـ سبحانه وتعا ـ وهم الذين ينفون الصفات عن ا فيقول: "فإذا حققت تكون الصفة الأو لواجب الوجود أنه إن وموجود، الصفات الأخرى يكون بعضها ا تع فيه هذا الوجود مع إضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس و لاواحد منها موجبا ذاته كثرة البتة ولا مغايرة. فاللوا الط السلب أنه لو قال قائل الأول بلا اش إنه جوهر يعن به إلا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون ا وضوع. وإذا قال له واحد يعن به إلا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أوالقول

---

(١) الإشارات (٤٧٢/٣ ـ ٤٧٣).

(٢) الرسالة الف وزية (ص٣).

الشارح أو مسلوبا عنه الشريك. وإذا قيل عقل ومعقول وعاقل يعن با قيقة إلا أن هذا الوجود مسلوبا عنه جواز الطة ا ادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما"(١).

وأثبت ابن سينا بعض الصفات وقام بشرحها فقال: "فالأول يعقل ذاته ويعقل نظام ا وجود الكل وأنه كيف يكون فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عند مبدئه وهو خ غ مناف وتابع ته ذات ا بدأ وكما ا ا عشوق لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الأول هو على و مرادنا ح يكون له فيما يكون عنه غرض فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية"(٢).

فهو هنا يشرح إرادة ا ـ سبحانه وتعا ـ ويبـ أن له إرادة ولكـن ليـست كإرادتنافيجب نفي حقيقة مع الإرادة عن ا وأرجاعها إ صفة العلم، فهـو سـبحانه عندما علم ذاته وأنه لا يصدر منها إلا ا وهي مبدأ ا هذا الوجود وهو لا يكـره صدور هذا ا منه فهو كمال لذاته. فعلم هو إرادته وأرجع الإرادة ـ كما قـال ـ إ الإرادة العقلية أي العلم وعدم الكراهة وقد وضحها بعد ذلك فقال: "وإذا قيل مريد يعن إلا كون واجب الوجود مع كونه عقلاً أي مسلوبا عنه ا ادة مبدأ النظام ا كلـه وهـو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفًا من إضافة وسلب"(٣).

فالسبب الرئيس هو التباس مع إرادة ا خلوق ـ وال لا تكون إلا لغـرض وا منـزه عن الغرض عندهم ـ عليه بإرادة ا ، فنفى ا ع ا قيقي للإرادة عنـد الإطـلاق وقرر أن إرادة ا هي الإرادة العقلية ال تعود حقيقتها إ علم ا سبحانه وتعا على أصلهم.

أراد أن يشرح ا ياة فقال: "وحياته حا ا هذا أيضا بعينه فإن ا ياة ال عنـدنا تكمل بإدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوت تلفت وقد صح أن نفس مدركة وهو ما يعقله من الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك إ اد الكل فمع ا ياة منـه واحد، هو إدراك وسبيل إ الإ اد فا ياة منه ليست ا تفتقر إ قوت تلفت ح تـتم بقوت فلا ا ياة منه غ العلم والإدراك وكل ذلك له بذاته"(٤).

(١) النجاة (ص٢٥١).

(٢) النجاة (ص٢٤٩ ـ ٢٥٠).

(٣) النجاة (ص٢٥١).

(٤) النجاة (ص٢٥٠).

فنفيه للصفات مع إثبات بعضها لأجل ما تقرر نفسه من معـ الـصفة ا ـاص با خلوق فنفى معـ الصفات عن ا ا أدى إ تعطيل صفات ا سبحانه وتعا .

فلم يفهم من معـ ا ياة إلا ا ع ا اص ياة ا خلوق ، فجعل للحياة وصفًا خاصا لا رج معـ ا ياة عنه، فا ياة عند ا لق علم وفعل وهذا تركيب، وأما حياة ا فهي علم وإدراك وهو ما حصل به الا اد، فحياة واجب الوجود هي الوجود الفعلي للأشياء مع العلم الكلي لأنه سبب صدور الكائنات عنه، أ وصف ا ياة بقوله: "وإذا قيل له حـي يعنِ إلا هذا الوجود الفعلي مأخوذا مع الإضافة إ الكل ا عقول له أيضا بالقصد الثـا إذ ا ي هو الإدراك الفعال"[١].

ب القدرة بقوله: "وكذلك قد تبـ أن القدرة الـ له هي كون ذاته عاقلة للكـل عقلاً هو ا بدأ للكل لا مأخوذا عن الكل ومبدأ بذاته لا متوقف على وجـود شـيء"[٢].

والسبب ذلك يوضحه بقوله: "إن الصورة ا عقولة الـ دث فينا فتصـ سببا للـصورة ا وجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الـصناعية بـأن تكون صورا هي بالفعل مبادئ ا هي له صور كان ا عقول عندنا هو القدرة ولكن لـيس كذلك بل وجودها لا يكفي ذلك لكن تاج إ إرادة متجددة منبثقة من قوة شـوقية يتحرك فيهما معا القوة ا ركة فتحرك العصب والأعضاء الآلية رك الآلات ا ارجية رك ا ادة فلذلك يكن نفس وجود هذه الصورة ا عقولة قدرة ولا إرادة بل عسى القدرة فينا بعد ا بدأ ا رك وهذه الصورة ركة بدأ القدرة فتكون ركة ا رك.

لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلم ولا مغايرة فهوم العلم فقد بينا أن العلم الذي هو له هو بعينه الإرادة الـ له"[٣]. والنص السابق يبـ اذا نفى عن ا ما هـو من صفات ا إذ نفي حقيقة الصفة مع إثبات لفظها نفي ا فهو ما فهـم إلا مـا يـراه ويشاهده وقاس عليه ا ـ سبحانه وتعا ـ أراد أن يبـ أن قوله الـسابق بإرجـاع الصفات كلها إ العلم وأن الصفة ء الأخرى أ ا لا توجب الكثرة: "فإذا عقلت صفات الأول ا ق على هذه ا هة يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثـرة بوجـه مـن الوجوه"[٤].

(١) النجاة (ص٢٥١).

(٢) النجاة (ص٢٥٠).

(٣) النجاة (ص٢٥٠).

(٤) النجاة (ص٢٥١).

ففي كلامه السابق أرجع الصفات كلها إ العلم فما هو العلم الإ ي الذي يقولـه ابن سينا ويثبته وهو الذي يتضح فيه اما هذا القياس الذي يفر منه ابن سينا؟

يقول ابن سينا: "فإنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل ا الأشياء، فإما أن تكون القوة الا تعقل هذا ا ع هي هذه القوة نفسها فتكون هي بعينها تعقل ذا ا فيثبت ا طلوب أو تعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان قوة تعقل ا الأشياء وقوة تعقل ا هذه القوة يتسلسل الكلام إ غ النهاية وتكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا اية بالفعل ولكن هذا ال.

فقد بان أن ا عقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر و ذا يتب أنـه لـيس يقتضي العقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له ا اهية ا ردة فهو عاقل وكل ما هو ماهيته متجردة توجد لشيء فهو معقول وإذا كانت هذه ا اهية تعقل ولذا ا أيضا تعقل كل ماهية ردة تتصل ا ولا تفارقها فهي بذا ا عاقل ومعقول.

فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنان الـذات ولا اثنان الاعتبار أيضا. فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه الكثرة البتة"(١).

فابن سينا عندما أراد أن يدلل على قضيته استدل ا يراه معلوما عند ا صم وأورده على قضيته فأشار إ ما يعقل عند ا خلوق واستدل به على ا الق وأن القوة الا صل ا عقل الأشياء لا تعتمد عقلها للأشياء إلا على نفسها فلا تسلسل ولا كثرة فيها فإثبات أنه عقل اعتمد ذلك على الشاهد وكذلك عندما وصفه بأنه عقل وعاقل ومعقول فإن هذا لا يستلزم الكثرة ا مع صعوبة إثبات ذلك إلا أنه اعتمد على ما هو معلوم لديه وإن خالف الواقع والذي يراد إثباته استخدام هذا القياس على قضاياه.

ولكن كما هو معلوم أن ا علومات كث ة فهل مع كثر ا وتغايرها توجب التركيـب والكثرة؟ قال ابن سينا: "لعلك تقول إن كانت ا عقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مـع بعض ا ذكرت قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة، فنقول: إنه ا كان يعقل ذاته بذاته يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثـرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة الذات مقومة ا وجاءت أيضا على ترتيب.

وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غ مباينة لا تثلم الوحدة والأول تعرض له كثـرة لوازم إضافية وغ إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الأ اء ولكن لا تأث لذلك وحدانية ذاته"(٢) فهو يستدل على أن كثرة ا علومات لا توجب الكثرة الواجـب لأ ـ ا

(١) النجاة (ص٢٤٤ ـ ٢٤٥).

(٢) الإشارات (٧١٢/٣ـ٧١٦).

متأخرة عن الذات ومادام الأمر كذلك فهي لا تدخل الذات وكذلك لأ ا جاءت علـى ترتيب ولو كانت تدخل تقو الذات ا تأخرت أو حصلت على الترتيب وهذه القضية قائمة على القياس فهو أتى بالقضية ا سلمة لديهم بأنه ما كان بالذات لا يتأخر.

وإثبا م لصفة العلم تقوم على نفي علم ا با زئيات فما الدافع الذي دفعهم لذلك؟.

فابن سينا يوضح نفيهم علم ا با زئيات لاستحالة أن ا سبحانه وتعا يدرك ا زئيات مثلنا من حيث هي مشخصة ومقترنة بالزمان وذلك لأن الإدراك عبارة عن صورة مقـررة عند العا تستلزم إضافة إ معلوم مع فلو تغ ذلك ا علوم لتغ ت تلك الإضافة(١).

فيقول ابن سينا: "وليس وز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشـياء وإلا فذاته إما متقومة ا يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارض ا أن تعقل فلا تكـون واجبة الوجود من كل جهة وهذا ال إذ لا تكون ال لولا أمور من خارج يكن هو أو يكون ا حال لا تلزم عن ذاته بل عن غ ه فيكون لغ ه تأث . ولأنه كما سبق مبدأ كـل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيا ـا وا وجـودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ويتوسط بذلك بأشخاصها.

وبوجه آخر، لا وز أن يكون عاقلاً ذه ا تغ ات مع تغ ها من حيث هي متغ ة عقلاً زمانيا مشخصا فإنه لا وز أن يكون تارة يعقل منها أ ا موجودة غ معدومة وتارة يعقل منها أ ا معدومة غ موجودة ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حـدة ولا واحدة من الصورت تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغ الذات.

الفاسدات إن علقت با اهية ا ردة و ا يتبعها ا لا يشخص تعقل ـا هـي فاسدة وإن أدركت ا هي مقارنة ادة وعوارض مادة ووقت وتشخص تكن معقولة بل سوسة أو متخيلة و ن قد بينا كتب أخرى أن كل صورة سوسة وكل صورة خيالية فإ ا ندركها من حيث هي سوسة وتتخيلها بآلة متجزئة وكما أن إثبات كث من الأفاعيل للواجب الوجود نقص كذلك إثبات كث من ا تعقلات"(٢).

هذا تقريره نفي علم ا للجزئيات وقد اعتمد نفيه على الشاهد وقاس عليـه الغائب فنفى العلم با زئيات لأن العلم با زئيات لا تلف حكمه شاهدا وغائبا فـرأى أن إثباته نقصا فنفاه، فهو قد بـ ـ كما قال ـ أن العلم با زئيات يلحقها الزمان وأ ا متعاقبة وهذا صل فيه التغ للمعلوم وهو تغ للعلم ويستلزم تغ العا وأيضا أ ا تـدرك

---

(١) انظر الشفاء (٢٥٩/٢)، وانظر النجاة ص٢٤٩.

(٢) النجاة (ص٢٤٦ ـ ٢٤٧).

بآلة تصل بـ ا ـدرك وا ـدرك ويقتضي هذا ا ـهة وا ـسافة ا ـنـزه عنها ا وأيـضا أن ا ليس جسما بل هو عقل لا يدرك ا ـسوس و ـن عند علمنا با ـزئيات يعتمد على الـصور ا ـسوسة و ـتاج ـيل بآلة وهذه تقتضي التغ فهذا حال العلم با ـزئيات فيجب نفي هـذا ا ـال عن ا ـ سبحانه وتعا .

وبعد نفيهم لعلم ا با ـزئيات يبينون العلم الذي يثبتونه والـذي يتـضح فيـه استدلا ـم بقياس الغائب على الشاهد فيقول ابن سينا: "بل واجب الوجود إ ا يعقل كـل شيء على وجه كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقـال ذرة السماوات ولا الأرض فأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجـود عقل أوائل ا ـوجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صـار مـن جهة ما واجبا بسببه فتكون هذه الأسباب تتأدى ـصادقها إ أن توجد عنها الأمور ا ـزئية.

فالأول يعلم الأسباب ومطابقا ا فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنـة وما ا من العودات لأنه ليس ـكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مـدركًا للأمـور ا ـزئية من حيث هي كلية أعـ من حيث ا صفات وإن ـصصت ا شخصا فبالإضـافة إ زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك ا ـال بصفا ا كانت أيضا ـنـزلتها لكنها لكو ا مستندة إ مبادئ كل واحد فما نوعه شخصه فيستند إ أمور شخصية.

وقد قلنا إن من هذا الإسناد ماقد ـعل للشخصيات ر ا ووصفًا مقصورا عليها فإن كان ذلك الشخص ا هو عند العقل الشخصي أيضا كان للعقل إ ذلك ا ـرسوم سـبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد نوعه لا نظ له ككرة الشمس أو كا ـشتري وأما إذا كان منتشرا الأشخاص يكن للعقل إ رسم ذلك الشيء سـبيل إلا أن يـشار إليـه ابتداء"[1] فالقياس يتضح من أنه جعل علم ا كعلمنا فهو يقول بأن ا يعلم ذلك ضرورة فكلمة ضرورة تستخدم العلم ا ـادث فلماذا أنـزله على ا . وكذلك عندما بـ أن ا يعلم الكليات وما ينبـ عليها من العلم با ـزئيات قال:" ليس ـكن أن يعلم تلك ولا يعلـم هذه" من أين استقى هذه القضية إذا تكن قضية شاهدة عنده استقاها من الشاهد وألـزم ا الغائب؟ وإلا فلا معـ ـذا القول حـ يدلل عليه. وكذلك عندما بـ أن العلم بالكلي قد يكون على أمر جزئي لعدم وجود نظ له واستدل على ذلك بالشمس وا ـشتري وقد لا ـكن معرفة الكلي إلا ـعرفة مثاله كالإنسان مثلا.

(١) النجاة (ص٢٤٧ ـ ٢٤٨).

وبـ سا مرشان دليل ابن سينا دليلا على العلم على وجـه كلـي دون العلـم با زئيات. بقوله: "ويضرب ابن سينا مثلاً لذلك فيوضح به مقصوده هذه ا سألة. و كن تلخيصه فيما يلي: من ا علوم أن الإنسان إذا علم قوان الأفلاك أدرك كل كسوف وكـل اتصال وانفصال جزئي وكان على و كلي وذلك كقوله الكسوف ا زئي إنه صل يوم كذا ساعة كذا ويكون بينه وبـ الكسوف السابق بنسبة كذا ويستمر زمـن كـذا فهذه ا عرفة الكلية بالأمور ا زئية لا توجب تغ ا عقل العا لأنه يتوصـل معهـا إ الإحاطة ميع الكسوفات ا زئية لإحاطته بأسبا ا[١]. ومن هنا فإنه يتضح جليا أن الإنسان إذا أدرك ا زئيات عن طريق الكليات و يوجب تغ ا ذاته فمن بـاب أو واجـب الوجود فإنه يعلم الأشياء وأحوا ا ونتائجها إ التفصيل الذي لا تفصيل بعده من غـ أن دث تغ ا ذاته ـ عز وجل"[٢] فلعله الآن اتضح أن نفيه العلم با زئيات بناه على قياس الغائب على الشاهد.

فيتضح ا سبق أن الفلاسفة جعلوا نفي الصفات مرجعه إ بدعت ا:

١ ـ بدعة التركيب وال أخذوها من الشاهد فقالوا: إذا وصفناه كان مركبا لأن الشاهد كذلك فيجب تنـزيهه عن مشا ة الشاهد فنفوا الصفات حـ لا يتـشبه الغائـب بالشاهد .

أو كما قررها شيخ الإسلام: "لو كان له صفة لكان مركبا وا ركـب مفتقـر إ أجزائه وأجزاؤه غ ه وا فتقر إ غ ه لا يكون واجبا بنفسه"[٣].

٢ ـ أ م وصفوا ا وجعلوا الصفات هي ع الذات بل إن الصفة هي الأخرى.

وبعد بيان مذهبهم وأدلتهم القائمة على قياس الغائب على الشاهد، كن الرد عليهم وبيان موطن ا طأ والضلال أقوا م ا يلي:

أولا: أن لفظ التركيب لفظ مل فلا بد من تبي ما يراد به فمع التركيب اللغة:

أ ـ التركيب هو ا ركب[٤] أي ما ركبه غ ه.

ب ـ ما له أبعاض تلفة وهو يقبل التفريق والانفصال والانقسام[٥].

---

(١) انظر النجاة (ص ٢٤٨ـ ٢٤٩)، والإشارات (٧١٧/٣ ـ ٧٢٠)، والشفاء (٣٦٠/٢).

(٢) ا انب الإ ي عند ابن سينا، سا مرشان (ص ١٥١).

(٣) منهاج السنة (١٨٨/١).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٨٠/١)، والصفدية (١٠٥/١)، وبيان تلبيس ا همية (٥٠٤/١).

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٨٠/١)، والصفدية (٦٢/٢)، ومنهاج السنة (١٦٤/٢).

فهذا لا يقال على ا أما أن ا وصوف إذا اتصف بصفة فهو ا ركب فهذا يقـل به أحد أبدا لغة العرب.

فالتركيب عندهم من الذات والصفات ينا الوحدة، والصحيح أن وصف الـذات لا يقتضي نفي الوحدة. فالإمام أ د ـ ر ه ا ـ يقول: "قالت ا همية: ا وصـفنا ا ذه الصفات إن زعمتم أن ا ونوره وا وقدرته وا وعظمته فقد قلتم بقول النـصارى ح زعمتم أن ا يزل ونوره و يزل وقدرته.

قلنا: لا نقول إن ا يزل وقدرته و يزل ونوره ولكن نقول يزل ا بقدرته ونوره لا م قدر ولا كيف قدر.

فقالوا: لا تكونون موحدين أبدا ح تقولوا كان ا ولا شيء، قلنا ن نقول قـد كان ا ولا شيء ولكن إذا قلنا يزل بصفاته كلها أليس إ ا نصف إ ًا واحـدا ميـع صفاته. وضربنا م ذلك مثلاً فقلنا م أخ ونا عن هذه النخلة أليس ا جذع وكـرب وليف وسعف وخوص و ار اسم واحد و يت لة ميع صفا ا فكذلك ا وله ا ثـل الأعلى ميع صفاته إله واحد"[1]. قال ـ ر ه ا :" وقد ى ا رجلاً كـافرا ا ـه الوليد بن ا غ ة ا خزومي فقال (ذر ومن خلقت وحيدا) وقد كان هذا الذي اه وحيدا له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كث ة فقد اه ا ميع صـفاته وحيدا فكذلك ا وله ا ثل الأعلى هو ميع صفاته إله واحد"[2].

فهذا الرد من أهل السنة وا ماعة السهل ا علوم بالضرورة ولا تاج إ كث جدال بل النفس البشرية السا ة من التعصب وا وى تسلم به مباشرة ففي الواقع ما لـه صـفات يسمى واحدا ولا يضر ذلك ولا ينقله من وصفه واحدا إ أنه أكثر من ذلك سب تعدد صفاته.

وأما جعلهم الصفة هي الأخرى أو الصفة ء الذات أي ع أن ا ياة هـي العلـم والعلم هو القدرة. وقالوا بأن العلم هو العا وا ياة هي ا ي.

فرد عليهم ابن تيمية بردود طويلة موجزها:

أن قو م بأن الصفة هي الأخرى فهذا معلوم البطلان ببداءة العقول فهذه حقـائق متنوعة فإن جعلت إحداها هي الأخرى كان ذلك ثابة قولنا إن حقيقة السواد هي حقيقـة

---

(١) الرد على ا همية للإمام ا د، ضمن عقائد السلف (ص ٩٠) .

(٢) السابق (ص ٩٢).

الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون وهكذا[٣]، فهل يقول بذلك عاقل؛ فنحن من خلال ما نراه ونشاهده نعلم أن هذه الصفة ليست الأخرى ولا كن أن تكون هي بل كل صـفة ا حقيقة الفة للصفة الأخرى والإنسان يعرف ذلك من خلال ما يشاهده وهذا هو مل رد ابن تيمية ر ه ا .

قو م بأن الصفة هي الذات، رد عليهم ابن تيمية بأنه معلوم ببـداءة العقـول أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغ ه وا وصوف ليس هو الصفة فليس العلم مثلا هو العـا أو ا علوم وليس العقل هو العاقل ولا ا عقول بل التمييز ب مسمى ا صدر واسم الفاعل واسم ا فعول مستقر فطر العقول ولغات الأمم فجعل أحدها هو الآخر منتهى السفسطة[١].

ولفطرية أنه لا كن أن تكون هناك ذات دون صفا ا أثبتوا صفات ـ سبحانه وتعا ـ وأثبتوا قيامها با مثل وصفهم أنه عقل وعاقل ومعقول وأنه عشق وعاشق ومعشوق وأن له إرادة وعلم وقدرة وحياة. فهل هذه تقتضي التركيب أم لا ولا وجه لإخراجها من إلزامهم. وأما ما ادعوه بأ ا ع الذات أو أ ا ترجع لصفة واحدة فقد تقدم الرد على ذلك.

---

(٣) أنظر درء تعارض العقل والنقل (٢٨٥/١ وما بعدها).

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٨٥/١ ومابعدها).

المبحث الثاني:الصفات عند المتكلمين

المطلب الأول: المعتزلة:

أما هؤلاء فقد أثبتوا الأ اء ونفوا الصفات، وحجتهم الـ نفوا ا الصفات "أ ا لو كانت زائدة على الذات فإما أن تكون ـدثة فيلزم قيام ا ـوادث بذاته تعا وإما أن تكون قد ـة فيلزم تعدد القدماء. وقد كفر النصارى لقو م بقدماء ثلاثة فكيف ـن أثبت أكثر من ذلك"[(١)].

وقد بـ ذلك صاحب الانتصاربقوله: "أن ا تعا لو كان عا ًا بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قد ا أو يكون ـدثًا، ولا ـكن أن يكون قد ا لأن هذا يوجب وجود اثنـ قد وهو تعدد وهو قول فاسد ولا ـكن أن يكون علما ـدثًا لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه ا إما بنفسه أو غ ه أولاً ـل فإن كان أحدثه ا نفسه أصبح ـلاً للحوادث وما كان ـلاً للحوادث فهو حادث وهذا ـال. وإذا أحدثه غ ه كان ذلك الغ عا ًا ا حله من دونه كما أن من حله اللون فهو ا تلون به دون غ ه ولا يعقل أن يكون أحدثه لا ـل لأن العلم عرض لا يقوم إلا جسم فلا يبقى إلا حال واحد هو أن ا عا بذاته"[(٢)].

يشتمل كلام صاحب الانتصار السابق على ماهو مستقر عقله من أن حقيقة مع الصفة الغائب هي حقيقة معناها الشاهد ويتضح ذلك فيما يلي:

١- قال: (العلم إما قد أو ـدث) من أين له أن العلم ينقسم إ هذين القسم ؟ هل هذا أمر معلوم وعليه دليل أم هو ـض خيال؟ والصحيح أن الأمر معلوم وعليه دليل ا هو مستقر الفطر و ا هو معلوم من الشاهد.

٢- وقوله (ولا ـكن أن يكون قد ا لأن هذا يوجب وجود اثنـ قد وهو يلزم التعدد) من أين له هذا ا ـزم؟ ومن أين له هذه القضية الـ ادعاها؟ لأنه رأى ا شاهدات إن وجود شيء ومثيله يستلزم التعدد مع ـالفة قوله للواقع حقيقة لأن العلم صفة وا موصوف وفرق الشاهد بـ الصفة وا ـوصوف.

٣- قوله: (لو كان العلم ـدثًا فهو إما أحدثه بنفسه أو غ ه أو لا ـل). فمن أين له هذا التقسيم؟ فهونظر إ العلم الشاهد فهو إما أن يقوم بالشخص أو يقوم

(١) شرح ا قاصد (٥٩/٢).

(٢) الانتصار (ص٨٣ ـ ٨٣).

بغ ه أما الاحتمال الثالث فقد رده هو فقال: إن العلم عرض لا يقوم إلا جسم وهذا يوضح أن أساس الشبهة هو إعطاء مع صفة ا حكم مع صفةالشاهد.

ولكن الصحيح أن القد لفظ مل تاج إ تفصيل إن كان يع أن الصفة ذاتا منفصلة مستقلة فهذا منفي وهذا أيضا لا كن لأن الصفة لا بد أن تكون موصوف لا مستقلة عنه. وإن كان يقصد أنه لا ابتداء ا فلا ما نع فهذه صفات ا كذلك[1].

بل إ م قالوا إن الصفة هي ع الذات ـ وهذا قد رد عليه عند الكلام عند الفلاسفة ـ و ا يب قو م هذا قول بن ا س : "لا علم ولا عا سواه"[2].

أشكل على ا عتزلة ما ورد القرآن من صفات، وما هو معلوم النفس والعقول والفطر أنه لا كن أن يكون شيء دون أن تكون له صفات فاختلفت عبارا م فيها ولعل اختلاف العبارات ا سألة الواحدة وهم ينتمون إ فرقة واحدة يدلل على أن عقو م أصبحت لا تستطيع التوفيق ب ما يقولون وما هو معلوم بداءة العقول وهذا اضطراب ا نهج وفساد التصور فلهذا اختلفت عبارا م وذلك خالفة ما يقولونه ا هو واقع ومعلوم. فمثلا اختلفوا الصفات. فقال أبو ا ذيل العلاف: "إن الباري تعا عا بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرتة ذاته، حي ياة وحياته ذاته"[3].

ويقول موضع آخر: " علما هو هو..."[4] بل نقل ا ياط أن أبا ا ذيل "كان يقول إن ا هو ا "[5].

فهو يثبت صفة العلم لكن هذه الصفة لا تلف عن الذات بل هي الذات والعلاف وإن خالف ا عتزلة الآخرين الذين قالوا إن ا عا بذاته بلا علم ـ وهذا نفي للصفة ـ فنتيجة قو م واحدة وهي نفي حقيقة الصفة.

وقد أراد أبو هاشم أن ينفي الصفات وهو أمر لا كن عقلاً ولذلك احتال للأمر و اه أحوالاً بدلاً من تسمية الصفات، كأن ا سألة هي مسألة ألفاظ.

وقد نقل الشهرستا قوله وعقب عليه حيث قال: "هو عا لذاته ع أنه ذو حالة خاصة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا وإ ا تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها.

---

(١) انظر منهاج السنة (١٣٠/٢).

(٢) رسائل العدل والتوحيد (١٣٨/٢).

(٣) ا لل والنحل (٤٩/١).

(٤) مقالات الأسلامي (٢٦٥/١).

(٥) الانتصار (ص٨٠).

فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولامعلومة ولا هولة "[١].

وقد وضح البغدادي الأحوال الا يقول ا أبو هاشم فقال: "إنه لايقول الأحوال إ ا موجودة و لا إ ا معدومة ولا إ ا قد ة ولا دثة ولا معلومة ولا هولة، ولا يقول إ ا مذكورة مع ذكره ا"[٢].

يقول البغدادي: "الذي أ أه إ القول بالأحوال سؤال اصحابنا قدماء ا عتزلة عن العا منا هل فارق ا اهل ا علمه لنفسه، أو لعلة؟ وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كو ما من جنس واحد... وبطل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ولا لعلة لأنه لا يكون حينئذ فارقته له أو من آخر سواه فثبت أنه إ ا فارقه كونه عا ًا ع ما ووجب أيضا أن يكون تعا مفارقة ا اهل مع أو صفة ا فارقه فزعم أنه إ ا فارقه ال كان عليها"[٣] ولعل القياس واضح وجلي هنا.

وأما معمر فقال: "كل عرض قام حل فإ ا يقوم به ع أوجب القيام به... ا ركة إ ا خالفت السكون لا بذا ا بل ع أوجب ا خالفة وكذلك مغايرة ا ثل ا ثل و اثلته، وتضاد الضد الضد كل ذلك عنده ع "[٤].

وصاحب الانتصار أراد شرح قول معمر فقال: " ا وجد معمر جسم ساكن أحد ا يلي الآخر وجد أحد ا قد رك دون صاحبه كان لا بد عنده من مع حله دون صاحبه من أجله رك وإلا يكن بالتحرك أو من صاحبه فإذا كان هذا حكما صحيحا فلا بد أيضا من مع حدث له حلت من أجله ا ركة أحد ا دون صاحبه وإلا يكن حلو ا أحد ا أو من حلو ا الآخر وكذلك إن سئل عن ذلك ا ع كان عليه لول ا ركة أحد ا دون صاحبه قال ع آخر وكذلك أيضا إن سئل عن ذلك ا ع الآخر كان جوابه فيه كجوابه فيما قبله"[٥].

فالقياس واضح هنا والسبب قول معمر ـ كما قال صاحب الانتصار ـ النظر الشاهد فلم يستطع الانفكاك من أن للشيء صفة وأراد أن يوافق أصحابه بأن الصفات تنفى عن ا فسماها معا ، فهذا القياس الضروري أج ه على هذا القول.

---

(١) ا لمل والنحل (٨٢/١).

(٢) الفرق ب الفرق (ص٢٠٥).

(٣) السابق (ص ٢٠٥).

(٤) ا لمل والنحل (٦٧/١).

(٥) الانتصار (ص٥٥).

ومن خلال عرض بعض أقوا م بعض صفات ا ـ سبحانه وتعا ـ يتضح استخدامهم ذا القياس.

أولاً: صفة الكلام، يقول القاضي: "إن كلامه ـ عز وجل ـ لا لو إما أن يكون مثلاً لكلامنا أو لا. فإن كان مثلاً لكلامنا فلا وز أن يكون قد ا لأن ا ثل لا وز افتراقهما قدم أو حدوث. وإذا كان الفًا لكلامنا فلا يعقل لأن الكلام هو هذا الذي نسمعه فلو جاز أن يكون الغائب كلام الف لا نسمعه فيما بيننا از أن يكون هناك لون آخر الف ذه الألوان"[(١)]. ويقول موضع آخر: "اعلم أ م يقولون: قد صح أحدنا أنه إذا خرج عن أن يكون أخرسا أو ساكتا كان متكلما وا ال فيه يستمر على طريقة واحدة. وما وجب الشاهد وجب مثله الغائب. فإذا كان تعا قد زال عنه ا رس والسكوت يزل فيجب أن يكون متكلما يزل. و ذلك ما نقوله من إثباته متكلما لنفسه أو بكلام قد "[(٢)].

رد على من أثبت صفة الكلام فقال: "قلنا إن قياس الغائب على الشاهد لا يصح رد ا كم بل لا بد من علة لذلك ا كم معلومة الشاهد فيما يقع التوفيق بينهما وبعد ا يفرق بينهما. وعندنا أن العلة ال اقتضت هذا ا كم الشاهد غ ثابتة الغائب بل هي مقصورة على الشاهد وذلك أن أحدنا لا يتكلم إلا بآلة فهي إذا اختصت بآفة وضرب من ضروب ا نع وصف ا ي بأنه أخرس وإن كانت صحيحة... فإذا كان القد ن يتكلم لا بآلة وجارحه فيقال إذا يكن الآلة منع ولا آفة ولا كان قد كفها عن الكلام فيجب كونه متكلما بطل قياس الغائب على الشاهد لزوال العلة ال تنظمها وليس تكاد تستمر هذه الطريقة إلا على قول من أثبته تعا متكلما بفم ولسان"[(٣)].

وقال القاضي عن حقيقة الكلام بأنه: "ا روف ا نظومة والأصوات ا قطعة "[(٤)]، وعرفه بأنه: "هو ما انتظم من حرف فصاعدا أو ماله نظام من ا روف صوص"[(٥)]. ويقول: "والذي يدل على حد حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلام له أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفا منظومة وأصواتا مقطعة وقد ثبت صرف حاله أنه دث واز

(١) شرح الأصول ا مسة (ص٥٥٠).

(٢) ا يط بالتكليف(ص٣٣٣).

(٣) ا يط بالتكليف (ص٣٣٣ ـ ٣٣٤).

(٤) شرح الأصول ا مسة (ص٥٢٨).

(٥) شرح الأصول ا مسة (ص٥٢٩).

العدم عليه على ما بيناه حدوث الأعراض"[١]. فمن خلال هذه النصوص يتبـ اعتمادهم نفي صفة الكلام ـ كما صرحوا ـ على قياس الغائب على الشاهد فنفوا الصفة لتو هم أنه ما يكون من لوازم الصفة وحقيقتها الشاهد هي حقيقة للصفة على الإطلاق أو حـ عند صيصها للغائب فا قيقة شاهدا هي ا قيقة غائبا دون التمييز بينهما ا قيقة.

فهم ومع ادعائهم أ م لا يقيسون الغائب على الشاهد وذلك لأ م نفوا هذا ا كم الذي الشاهد على الذي الغائب ولذلك فهم لا يقيسون.

ولكن الصحيح أن الأمر غ ذلك فالدافع للنفي هو القياس؛ فهم مثلوا الغائب بالشاهد بادئ الأمر نفوا ذلك لأ م يفهموا من الأمر إلا ذلك.

فقو م أن حقيقة الكلام رف وصوت صحيحة ولكن تثبت إلا عندما ورد ا النص، وكذلك لأنه أمر غ مستبعد بل هذا ما يدل عليه العقل فلا كن أن يكون متكلما إلا رف وصوت، ولكن صوت ا لا يشبه أصوات ا خلوق كما أن أصوات ا خلوق لا تشبه بعضها البعض.

فحقيقة صوت ا وكلامه الف حقيقة أصوات وكلام ا خلوق . يقول البخاري ـ ر ه ا : "وإن ا ـ عز وجل ـ ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قَرب فليس هذا لغ ا جل ذكره. و هذا دليل أن صوت ا لا يشبه أصوات ا لق لأن صوت ا جل ذكره يسمع من بعدٍ كما يسمع من قُربٍ وإن ا لائكة ليصعقون من صوته فإذا تنادى ا لائكة يصعقوا"[٢].

ثانيا: صفة القدرة

يقول القاضي فيها: "صحة الفعل تدل على كونه قادرا، وأما الذي يدل على أنه تعا صح منه الفعل فهو أنه وقع منه الفعل وهو أجسام العا وكثـ من الأعراض. ولو يصح يقع إذ الوقوع أمر زائد على الصحة وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا فهو أنا نرى الشاهد لتـ إحدا ا صح منه الفعل كالواحد منا والأخرى تعذر عليه الفعل كا ريض ا دنف. فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه الفعل بأمر من الأمور وليس ذلك إلا صفة ترجع إ ا ملة وهي كونه قادرا. وهذا ا كم ثابت ا كيم

(١) ا غ (٨٤/٧).

(٢) خلق أفعال العباد للبخاري ضمن عقائد السلف (ص ١٩٢)، وأنظر فتح الباري(٣٥٥/٥) .

فيجب أن يكون قادرا لأن طرق الأدلة لا تلف شاهدا أو غائبا"[١] فالقياس فيها واضح كما صرح القاضي به.

ثالثا: صفة العلم

وكذلك صفة العلم استخدموا القياس فيها واضحا قال القاضي عبدا بار: "وأما الذي يدل على أن صحة الفعل ا كم دلالة على كونه عاً ا فهو أنا وجدنا الشاهد قادرين أحد ا قد صح منه الفعل ا كم كالكاتب والآخر تعذر عليه كالأمي فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إ ا ملة وهي كونه عاً ا"[٢].

وينقل الشهرستا كلاما للمعتزلة يؤولون السمع والبصر بأنه العلم فيقول بأن: " الكع ذهب ومن تابعه من البغدادي إ أن مع كونه تعا يعا بصا أنه عا با سموعات وا بصرات...(ونقل عن الكع شرحه لقوله هذا) الذي ده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع وا بصر بقلبه وعقله فلا س بصره با بصر بل س ا بصر ويسمع السامع لا هذان وذلك هو العلم حقيقة. ولكن ا صل له ذلك العلم إلا بوسائط بصره ي البصر حاسة . وإلا فا درك هو العا وإدراكه ليس زائدا على علمه. والدليل على ذلك أن من علم شيئًا با رآه بالبصر وجد تفرقة ب ا الت إلا أن تللك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة لة وتفصيل وعموم وخصوص وإطلاق وتعي وإلا فشعور النفس ما ا الت واحد"[٣].

فا عتزلة كما هو معروف يثبتون الأ اء دون الصفات، فهم يقولون أنه عا وقادر ولكن لا كن أن يصفوه بأن له علما أو أن له قدرة. هذا ما يرونه هروبا من قياس ا لقه. فهم أثبتوا أ اء ا لأ م لا كن أن يهربوا من إثبا ا لأن القرآن أتى ا صر ة و دوا مناصا من إثبا ا، وأما الصفات فمنها ما يتعلق با خلوق من إنعام ور ة.. إ وهذا من آثار الصفات، ومنها ما اتصف ا ا خلوقون و ا حقيقة فيهم و ا لوازم صهم فظنوا أن هذه حقيقة الصفة فنفوا الصفات لذلك عن ا ـ سبحانه وتعا .

وللرد على قول القاضي عبدا بار كونه قادرا: (وأن القادر هو من يصح منه الفعل) فهو أمر نفسي لا كن التحقق منه إلا صول القدرة ال تب أنه قادر أما إذا يقع

---

(١) شرح الأصول ا مسة(ص١٥١ ـ ١٥٢).

(٢) ا يط بالتكليف (ص١٢٠).

(٣) اية الأقدام (ص٣٤٠ ـ ٣٤٣).

ا قدور أو مثيله أو ماهو أكـ منه فلا تثبت القدرة ولا يكون قادرا فمن أين أثبت أنه قادر؟ فهو ا قيقة أثبت أنه قادر لفظا لا حقيقة. فهو عندما أثبت أن ا قادر لمقه للعا لأنه لا يستطيع إلا أن يثبت ذلك لأن العا دث ولا بد له من خالق فاستدل بصحة الفعل بالوقوع أراد أن يهرب بأن الوقوع أمر زائد على صحة الفعل لأن النفس والعقل لا كن أن يقررا ويثبتا أن هذا يصح منه الفعل أو كن منه الفعل إلا بوقوع ما كن إثبات هذا ا كم له.

عندما نفى صفة العلم واثبت أن ا عا يستطع أن يثبت أنه عا إلا بإحكام الفعل كما يقول فأثبت ذلك بالنظر إ الشاهد فرأى رجلا يكتب وآخر لا يكتب فعرف أن هذا عا وهذا أمي. و كم عليه إلا بعد الفعل وكتابته حصلت من العلم الذي تعلمه وإلا يستطع أن يستدل على ذلك، وأما إثباته كونه عا ا دون أن تظهر آثار هذا العلم بالفعل فلا ء ة بالأ اء دون إثبات ما مله من صفات ومعان لأن ذلك نفي قيقة الأسم ، وأيضا استدل علىكونه عا ا بكونه قادرا وذلك أيضا اعتمد فيه على قياس الغائب على الشاهد.

وكلامهم بأن الفعل ا كم يدل على العلم هذا ليس ما يدل علىالعلم فقط. فالعلم نقيض ا هل فما علمته وخ ته فهو علم وإن يظهر منه فعل وعلم بالشيء شعر به[(1)]. فالعلم لا يقف على إحكام الفعل بل يدخل فيه الأخبار وما تعلمه من ا اضي وا اضر وا ستقبل وما تعلمه من الآيات والأحاديث وغ ها من العلوم فلا يقف ذلك على إحكام الفعل فقط فهذا جزء أو أثر يدل على العلم وليس هو العلم فقط.

الصفات ا ية:

باختصار شديد يتضح منهجهم فيها من خلال أقوال القاضي عبدا بار، فهو عندما تكلم عن بعض الصفات ا ية نفاها لأن إثبا ا يؤدي إ أن ا جسم وا سمية منفية عن ا ـ سبحانه وتعا ـ وأورد الشبه العقلية والنقلية ال استدل ا من يثبت ا سمية، ذكر بعض الصفات ال لا كن اتصاف ا ا مثل صفة الع والوجه واليد والساق ورد عليهم بأن ا قصود (ا) ليس جسما عقب بقوله: "و لة القول ذلك أن الذي يلزمه أن يعلم أنه تعا يكن جسما فيما يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ولا وز أن يكون على هذه الصفة ال من الأحوال. والذي يدل على ذلك هو أن ما دل على استحالة

(١) أنظر النهاية (٢٩٢/٣)، واللسان (٣٠٨٢/٤).

كونه جسما الآن ثابت يع ا الات فيجب استحالة كونه جسما سائر ا الات فهذه طريقة القول ذلك"[١].

فالسبب نفي هذه الصفات ا ا تقتضي ا سمية والأجسام متماثلة وا لا يشبه ا خلوق ، فالسبب النفي هو قياس الغائب على الشاهد فقد جعلوا حقيقة الصفة هي حقيقة ما تص به ا خلوق و ا استقر الفطر من ا باينة ب ا الق وا خلوق نفوا عن ا ماظنوا أن فيه مساواة ب ا الق وا خلوق.

ا طلب الثا : الأشاعرة:

فالأشاعرة لا تلفون الصفات عمن سبقهم إلا بإثبات الصفات السبع فقواعدهم ال يثبتون وينفون ا الصفات لا لو من شبه السابقة م بل إن متأخريهم خالفوا أوائلهم الذين يثبتون بعض الصفات، فأواخر الأشاعرة تأثروا با عتزلة فنجدهم يثبتون الصفة لكن ينفون حقيقتها فأصبحوا نفاة.

فالأشاعرة أثبتوا الصفات السبع وقالوا إ ا زائدة على الذات وليست هي الذات وإ ا قائمة با ـ سبحانه وتعا ـ وإ ا قد ة أزلاً وأبداً[٢].

وقسموا الصفات إ نفسية ومعنوية وفعلية. و علون الصفات السبع ا عنوية مقابل النفسية والسبب هذا التقسيم يوضحه ابن تيمية ـ ر ه ا ـ بقوله: "والذين فرقوا ب الصفات النفسية وا عنوية قالوا: القيام بالنفس والقدم و و ذلك من الصفات النفسية لاف العلم والقدرة فإ م نظروا إ ما لا كن تقدير الذات الذهن بدون تقديره فجعلوه من النفسية وما كن تقديرها بدونه فجعلوه معنويا. ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه لاف ما يقدر أنه عا فإنه كن تقدير ذاته بدون علم.

وهذا التقدير عاد إ ما قدروه أنفسهم وإلا ففي نفس الأمر يع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية فهو عا بنفسه وذاته وهو عا بالعلم وهو قادر بنفسه وذاته وهو قادر بالقدرة فله علم لازم لنفسه وقدرة لازمة لنفسه وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه"[٣]. فالسبب التفريق هو ما يرونه أنفسهم (الشاهد) وقاسوا عليه الغائب وهو ا ـ سبحانه وتعا .

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص ٢٣٠) وانظر ا سألة من (ص ٢٢٧).

(٢) انظر الانتصار (ص٦٠).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/٣ ـ ٢٢).

أما شبههم النفي فهي كشبه السابقة تقوم على نفي التجسم والتركيب وحلول ا وادث.

فإثبات الأشاعرة للصفات السبع اعتمدوا فيه على قياس الغائب على الشاهد فمثلاً:

أولا: صفة القدرة: يقول ا كلا إثبا ا: "إن الأحياء الشاهد منهم من يأ منه الفعل ومنه من لا يأ منه ذلك. فإذا ميزنا لة صفات ا ي ورمنا العثور على ا ع الذي لأجله ارتفع التعذر و قق التأثر والتيس د إلا صفة القدرة وكونه قادرا فكان الذي صحح الفعل من ا ي هو كونه قادرا"[1].

و ن وافق الأشاعرة إثبات هذه الصفة ا اتريدي ولا الفهم إستدلا م فيقول إثبا ا: "لا يوجد الشاهد قادر غ نوع لا فعل له والشاهد دليل الغائب"[2]. ولكن استدرك عليهم ا عتزلة بأ م ينفون الفاعل ا قيقة[3].

فرد الآمدي على ا عتزلة بقوله: "بأنا وإن نثبت إ ادا وإبداعا الشاهد إلا أنا س من أنفسنا تيسرا وتأتيا و كنا من الفعل وبذلك الوجه امتازت حركة ا رتعش عن حركة ا ختار وهذا أمر ضروري إن وجه تأث القدرة ا ادثة أهو إ اد أم اكتساب نظرتان. و ن ذا الوجه عنا لا بذلك الوجه الذي فرقتم"[4].

قال هذا الكلام فرارا من الإلزام بالاختيار وأن ا خلوق فاعل حقيقة.

فكلامهم معتمد على قياس الغائب على الشاهد فإثبات القدرة ـ سبحانه وتعا ـ هي من خلال إثبا ا الشاهد أولاً أخذ ا كم العام أو القضية الكلية وقيس ا الغائب الذي صدر منه هذا ا كم وا ق بالشاهد.

ثانيا: صفة العلم: قال الأشاعرة إثبات هذه الصفة: "وكذلك العلة لا تلف حكمها شاهدا وغائبا، وكذلك صادفنا إحكاما وإتقانا الأفعال وس نا ما لأجله يصح الإحكام والإتقان من الفاعل فلم د إلا كونه عاًا "[5].

---

(١) لباب العقول (ص٢٠٦).

(٢) التوحيد للماتريدي (ص ٤٦).

(٣) انظر اية الأقدام (ص١٧١).

(٤) غاية ا رام (ص٤٧).

(٥) اية الأقدام (ص ١٧١)، وأنظر لباب العقول (ص٢٠٦).

ويقول صاحب ا واقف: "إن فعله متقن وكل من كان فعله متقن فهو عا أما الأول فظاهر ن نظر الآفاق والأنفس... وأما الثا فضروري"[١].

ولكن لا بد من إيضاح أمر هنا وهو أن الأشاعرة يرون أن ا لا يتجدد[٢] له عند وجود ا علومات نعت ولا صفة وهذا مب على نفيهم لول ا وادث لأنه يلزم من ذلك التغ ذات الإله، والكلام التجدد من عدمه وهل هناك اختلاف ب العلم السابق والعلم عند حدوث ا علوم. سيتب عند عرض منهج أهل السنة وا ماعة.

وهكذا ضي الأشعرية بإثبات الصفات ا عنوية على هذا ا نوال لا رجون عن إثبات ا كم شاهدا وإ اق الغائب الذي صدر منه نفس ا كم على ما يرون.

وبعد أن أثبتوا الصفات ا عنوية أرادوا أن يثبتوا صفات ا عا أي مع كونه عا ا أنه ذو علم ومع كونه قادرا أنه ذو قدرة... إ ، وهنا أيضا يتضح جليا هذا القياس.

فيقولون: "قد ثبت كون العا عا ًا شاهدا معللاً بالعلم والعلة العقلية مع معلو ا يتلازمان ولا وز تقدير العلم من غ أن يتصف له بكونه عا ًا فاقتضاء الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه ا كذلك إذا وجب وصفه ا وجب إثبات الصفة له"[٣].

ويقولون: "الوجه الذي يقتضي العلم شاهدا حكما يقتضيه غائبا وإن اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف كميهما من الوجه الذي يقتضي العلة معلو ا لأجله فإن العلم شاهد الف العلم القد عندنا بكونه حادثا عرضا تصا تعلق واحد إ غ ذلك والعلم ذا الوجود لا يوجب كون العا عا ًا وإ ا يوجبه من حيث يكون علما وذلك ثابت شاهدا وغائبا"[٤].

بل إ م جعلوا قاعدة كب ة هي: "مهما تقررت حقيقة شاهدا قق اطردت مثله غائبا"[٥] ويقولون: "إذ ا قيقة لا تلف شاهدا وغائبا"[٦]، ومن خلال هذه القاعدة أثبتوا الصفات ال اثبتوها ونفوا مانفوه.

---

(١) ا واقف (ص٢٨٥).

(٢) الإرشاد (ص ٩٨).

(٣) لباب العقول (ص٢٢٨).

(٤) الإرشاد (ص٨٩ ـ ٩٠).

(٥) الإرشاد (ص٨٤).

(٦) اية الأقدام (ص١٩٠).

فهم أقرب إ الكتاب من غ هم من الفرق إثبا م لبعض الصفات ا سبب م هذا الاضطراب فهم يقرأون القرآن و دون فيه أخبارا عن أ اء ا وصفاته ينظرون القواعد العقلية ال ألزموا أنفسهم ا فسبب م اضطرابا فهم يعتمدوا على عقو م فقط كما يفعل الفلاسفة و يعتمدوا على الكتاب والسنة ال لا الف العقول السليمة كما فعل السلف فأصا م ما أصا م.

وأما الصفات الأخرى ال نفوها فهم لا الفون السابقة شيء أبدا.

والصحيح أن ما نفوه تو ًا بأن هذا يستلزم مع باطلا حق ا لو أرجعوه إ ا ع ا ق ا نفوه كما أثبتوا ذلك الصفات السبع فهم قرروا بأن علم ا الف علم ا خلوق [1] فكذلك يد ا ووجه ا وغ هذه من الصفات معناها ا الف ا ع ا وجود ا خلوق .

(١) الإرشاد (ص٩٨).

ا بحث الثالث: الصفات عند أهل السنة وا ماعة:

عند عرض منهج أهل السنة وا ماعة يتبـ أ م هم أهل ا ق ا وافقون للكتاب والسنة والعقل الصريح، ولعدم الإطالة سيكون الكلام هذا ا بحث على شكل قواعد هي ا قدمات للدليل العقلي الذي يستخدمونه:

(١) يثبتون ما أثبته ا لنفسه كتابه أو أثبته له رسوله ـ صلى ا عليه وسلم ـ من غ ريف ولا تعطيل ومن غ تكييف ولا ثيل[1]. ونفي ما نفاه ا عن نفسه كتابه أو نفاه عنه رسوله ـ صلى ا عليه وسلم ـ مع اعتقاد ثبوت كمال ضده تعال[2].

فا أعلم بنفسه من خلقه ورسوله أعلم الناس بربه. فأهل السنة وا ماعة لا يعتمدون على العقل إثبات صفات ا ـ سبحانه وتعا ـ بل يثبتون ما أثبته ا كتابه وعلى لسان نبيه ـ صلى ا عليه وسلم ـ من أ ائه وصفاته. وأما الاستدلال عليها فيمكن م من خلال الأدلة العقلية ا وافقة ا جاء الكتاب والسنة ا طابقة للواقع.

فردهم للتمثيل نفي ا تص به ا خلوقات فلا تستعمل حقيقة ما تتصف به ا خلوقات اثناء استعمال قياس الغائب على الشاهد، وردهم للتكييف من باب منع تعميم خصائص صفات ا خلوقات على ا ع العام للصفة، لأن معرفة الكيفية معتمدة على معرفة ذات ا وصوف و هذا رد ذا ا انب من قياس التمثيل، وكذلك ردهم للتحريف والتعطيل يدل على معرفتهم ع الصفات وأ م لايتكلمون إلا فيما يعرفونه وليست نصوص الكتاب والسنة عندهم ألفاظ دون معانيها.

(٢) صفات ا توقيفية فلا يثبت منها إلا ما أثبته ا لنفسه[3] فلا يثبتون صفة إلا ماورد الكتاب والسنة، وأما باب الإخبارعنه ـ سبحانه وتعا ـ فواسع شريطة ألا رج ا ع ا خ به عنه ـ سبحانه وتعا ـ عن ا عا الثابتة له من الكتاب والسنة .

(٣) إن أهل السنة وا ماعة ملون النصوص على ظواهرها، لكن لا بد من إيضاح أمر مهم هو أن لغة العرب تعبـ ية ع أن اللفظ يؤخذ معناه من العبارة كاملة فلم يعرف عن العرب أ م قاموا بتقطيع الكلام، وأن كل لفظ يدل على مع لوحده، بل لا بد

---

(١) الفتاوى(٣/٣).

(٢) انظر : التدمرية (ص٥٧).

(٣) انظر بدائع الفوائد (١٧٠/١)، وشفاء العليل (٢٧٠/١).

من أخذ العبارة كاملة؛ فا بتدعة عندما تكلموا ا قيقة وا از كان ذلك بسبب التأثر بعلوم اليونان وإنـ زال علومهم على اللغة العربية. وكذلك فهموا من طور التعليم أو الكلام باللغة سواء من الطفل أو غ العر الذي يريد أن يتعلم العربية بأن الألفاظ أول ما يتعلم تكون هي ا قيقة ما بعدها يكون ازا والواجب القياس على ما وكمل لا على ما ابتدأ.

فالظاهر يؤخذ من العبارة كاملة حـ لا يتوهم متوهم أن أهل السنة وا ماعة يؤلون ذلك أللفظ أو تللك الصفة(١).

(٤) وقبو م ما الألفاظ ا ملة ا دثة يوضحه قول ابن تيمية: "إن مـا تنـازع فيـه ا تأخرون نفيا وإثباتا فليس على أحد بل ولا له أن يوافق على إثبات لفظه أو نفيـه حـ يعرف مراده. فإن أراد حقا قُبِلَ وإن أراد باطلاً رد وإن اشتمل كلامه على حق وباطـل يقبل مطلقًا و يرد يع معناه بل يوقف اللفظ ويفسر ا ع "(٢).

فهذا من أك أبواب الوقوع الزلل الفكر فيجب على الإنسان إذا ع لفظـا تمل عدة معان منها ا ق ومنها الباطل أن يوقف ا تكلم على مراده فإن كان حقًا أثبتـه، وإن كان باطلاً رده، ولكن لا يرده ولا يثبته مطلقا. ولأجل ذلك التزم ا بتدعة ما التزمـوه من الكلام أبواب العقيدة من خلال قبو م صطلحات الفلاسفة دون البحث ا عـ ا ق وا ع الباطل.

فكلام الطوائف ا خالفة لأهل السنة ذه الالفاظ ا سم ووا هة وا يز دون التمييز بـ الوجه ا ق والباطل أجـ هم على نفي ما علم من النصوص الشرعية إثباته وبنوا عليـه أقوالا وأدلة الف نصوص الكتاب والسنة.

(٥) لا يستخدمون ق ا ـ سبحانه وتعالى ـ إلا قياس الأو أو دليل الآيات.

وقد سبق بيان أن قياس الأو ودليل الآيات من قياس الغائب على الشاهد ولكنهما الفان الصور الأخرى بأمور ذُكرت سابقًا.

فهل يعـ ذلك أن استخدام أهل السنة وا ماعة لقياس الأو يقتضي ا ماثلة؟.

إن قياس الأو ينفي اثلة ا لشيء من خلقه لا ذاته ولا صفاته ولا أفعاله. بل إنه صل من الاسم ا شترك أو الصفة ا طلقة دون تقييدها الق أو لوق :"فللصفة ثلاثة اعتبارات، تارة تعتـ مضافة إ الرب وتارة تعتـ مضافة إ العبد وتارة مطلقة لا ـتص

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢٣٥/٥ ـ ٢٣٦).

(٢) التدمرية (ص٢٦).

بالرب ولا بالعبد... أما إذا قلنا العلم والقدرة والكلام فهذا مل مطلق لا يقال عليه كله إنه لوق ولا إنه غ لوق. فالصفة تتبع ا وصوف فإن كان ا وصوف هو ا الق فصفاته غ لوقة وإن كان ا وصوف هو العبد فصفاته لوقة"[1].

فقياس الأو يكون بأخذ الصفة ا طلقة فعندما ينظر إ ا خلوق وما يتصف به من صفات معينة يؤخذ مع هذه الصفات دون اعتبارا ا ا تعلقة با خلوق الراجعة إ ذاته بل نأخذ ا ع العام للصفة ويقاس عليه الإثبات أو النفي.

ومعرفة مع الصفة يؤخذ من لغة العرب وأما ما اصطلح عليه ا بتدعة فلا ينظر إليه ولايلزم أهل السنة وا ماعة مايلزم ا بتدعة، لأن مع الصفة قد أخذ من لغة العرب الـ دال على ا ع العام ا شترك الذه .

وأما كيفية قياس الأو فهو كل كمال للمخلوق لا نقص فيه من وجه من الوجـ وه فا الق أو به[2].

و يوضح الدكتور عبدا القر كيفية دلالة العقل على صفات الفاعل وال يز من خلال معرفتها بـ صفة الكمال وصفة النقص فما يثبت من نقص ينفى عن ا وما يثبـ ت من كمال لانقص فيه فيثبت معناه لأن النفس البشرية تعلم ماللخالق من فـ ضل علـ ى ا خلوق، فيقول: "مدار الصفات بالدلائل العقلية على ثلاثة أصول هي ١ ـ دلالة العقـ ل على صفات الفاعل، ٢ ـ دلالة التقابل بـ الكمال والنقص، ٣ ـ ما يقتـ ضيه اتـ صاف ا خلوق ببعض صفات الكمال من وجوب اتصاف ا ا"[3] .

ومعرفة الكمال للصفة ال اتصف ا ا خلوق يعرف من خلال اللغة ومن خـ لال التحس والتقبيح العقلي وهذان أمران فطريان نفس كل إنسان فالإنسان يعلم أن هذا نقص وأن هذا كمال.

واشتراط أهل السنة وا ماعة (لا نقص فيه) لأنه قد يكون الكمال هذا من صفات ا خلوق ا اصة به أو قد الف صفة من صفات الكمال الثابتة ـ سبحانه وتعا .

ومعا الأ اء والصفات ال نـ زلت القرآن واضحة بينة فإذا أراد الإنـ سان أن عن ا ما ليس الكتاب والسنة ب عليه الانتباه ا ثبت له من الأ اء والـ صفات ولا رج عن معانيها.

---

(١) موعة الرسائل وا سائل ٥٤/٢ بتصرف وانظر الفتاوى (٦٦/١٢).

(٢) الرسائل والسائل(٤٦/٥).

(٣) ا عرفة الأسلام (ص٥٤٥ ـ ٥٤٦) بتصرف.

أيضا أهل السنة وا ماعة عندما يقيسون قياس الأو فإ م قبل إنـزاله والاستدلال به ينظرون نصوص الكتاب والسنة و معو ا مكان واحد ويعرفون ما أثبتـه ا ـ سبحانه وتعا ـ لنفسه ويثبتونه ويستدلون عناه ا ق من الشاهد الذي يثبت كمال هـذا ا ع لكل صاحب عقل.

وتتبقى قضية أثبتها ا لنفسه وأشكلت على ا خالف ا جعلهم ينفون عن ا مـا هو ثابت له ألا وهي قضية حدوث متعلقات الصفات ـ سبحانه وتعا .

فمثلاً صفة العلم ورفض ا بتدعة التجدد فيها وأن ذلك يقتضي الـتغ ، فعنـدما استدل أهل السنة بأن ذلك لا يقتضي مع باطلا واستدلوا بالشاهد وأن الإنـسان يعلـم الشيء قبل وقوعه ولكن وقوعه وعلمه به ليس العلم الأول(١) بل زاد على ذلك.

فمثلاً علمنا أن هناك تقتيلا للمسلم أي مكان العا ليس كعلمنا عند وقوفنا على ذلك ا دث.

وعلمنا بأن الشمس تطلع كل يوم ليس كعلمنا بأ ا طالعة الآن. وعلمنا بأن هـذا الدواء علاج ذا الداء ليس كعلمنا عند استخدامه.

وعلمنا دون السماع والرؤية ليس كعلمنا بالسماع والرؤية، وأهـل الـسنة وإن استدلوا بذلك فهم يأتوا بذلك من أنفسهم أو اعتمادا على قياس الغائب على الـشاهد فقط بل هم استدلوا على ما أتاهم من ر م ذا القياس لا أ م حصلوا العلم ذه ا سألة من هذا الطريق بل الطريق الصحيح ا والنصوص كث ة بل متضافرة علـى هـذه ا ـسألة والسبب إيرادها تبي ا نهج لا الاستدلال.

فا يقول: ﴿وما جعلنا القبلة الا كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ن ينقلب على عقبيه﴾[البقـرة،١٤٣]، وقال ﴿أم حسبتم أن تدخلوا ا نة و ا يعلم ا الذين جاهـدوا منكم ويعلم الصابرين﴾[ال عمران، ١٤٢]، وقال ﴿وتلك الأيام نداو ا ب الناس ولـيعلم ا الذين ءامنوا ويتخذ منكم شهداء﴾[ال عمران،١٤٠]، إ غ ها من الآيات.

يقول ابن تيمية "وعامة من يستشكل الآيات الواردة هذا ا ع كقوله (إلا لـنعلم) و(ح نعلم) يتوهم أن هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون، وهذا جهل، فإن القـرآن قـد أخ بأنه يعلم ما سيكون غ موضع بل أبلغ من ذلك أنه قدر مقادير ا لائـق كلـها وكتب ذلك قبل أن لقها. فقد علم ما سيخلقه علما مفصلاً وكتب ذلك وأخ ا أخـ به من ذلك قبل أن يكون قد أخ بعلمه ا تقدم على وجوده ا خلقه علمه كائنـا مـع

(١) الرد على ا نطقيين (ص٤٦٤).

علمه الذي تقدم أنه سيكون فهذا هو الكمال وبذلك جاء القرآن غ موضع بل وبإثبات رؤية الرب له بعد وجوده كما قال تعا : ﴿وقل اعملوا فـسـ ى ا عملكـم ورسـوله وا ؤمنون﴾ [التوبة /١٠٥]، فأخ أنه سـ ى أعما م"[1].

(١) الرد على ا نطقيين (٤٦٤ ـ ٤٦٥).

الفصل الرابع : أفعال ا

وفيه ثلاثة مباحث:

ا بحث الأول: أفعال ا عند الفلاسفة.

ا بحث الثا : أفعال ا عند ا تكلم :

وفيه مطلبان:

ا طلب الأول: افعال ا عند ا عتزلة.

ا طلب الثا : أفعال ا عند الأشاعرة.

ا بحث الثالث : أفعال ا عند أهل السنة وا ماعة.

الفصل الرابع : أفعال ا

هذه ا سألة من ا سائل الكبار ال تكلم فيها الناس، وأعظمها شعبا وفروعا، وأكثرها شبها و ارات، وذلك لأن ا تعلقا بصفات ا تعا وبأ ائه وأفعاله وأحكامه من الأمـر والنهي والوعد والوعيد، وهي داخلة خلقه وأمره، فكل ما الوجود متعلق ذه ا سألة، وهي أيضا متعلقة با الق سبحانه، وكذلك الشرائع كلها الأمر والنهي والوعـد والوعيـد متعلقة ا، ويتعلق ا أيضا مسائل القدر والأمر ومسائل الصفات والأفعال.[1]

فعلى هذه ا سألة تقوم يع مسائل العقيدة والشريعة، فأصل ضلال الفرق يقوم على كلامهم هذه ا سألة، وهذا ما سيتضح من خلال عرض هذه ا سألة، وسـبب ضـلال الفرق هذه ا سألة يعود إ سبب ا[2]:

١- عدم ويز قيام الأفعال الاختيارية با .

٢- عدم تفريقهم ب فعل ا القائم بنفسه وفعل ا الذي هو مفعوله.

فمن خلال هذا الفصل ـ إن شاء ا ـ سيتم عرض مذاهب ا خالف أفعـال ا مع بيان استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد وبيان مواطن ا لل استدلا م .

يتم عرض مذهب أهل السنة وا ماعة القائم على النصوص الشرعية والأدلة العقلية ال لا رج عن هذا القياس .

---

(١) انظر موعة الرسائل وا سائل (٢٨٥/٥).

(٢) انظر موعة الرسائل وا سائل (٣١٧/٥ ـ ٣١٩).

ا بحث الأول: أفعال ا   عند الفلاسفة

الفلاسفة يرون أن ا وادث لا تقوم بذات ا   ـ سبحانه وتعا   ـ لأ ا لا تقـوم إلا   الأجسام وا   ـ الواحد البسيط من كل وجه ـ ليس جسما فينفى عنه   يع صفات الأجسام.

فالصفات الفعلية الاختيارية ينفو ا لأ ا حادثة فلا يوصف ا   بذلك، بل أنكـروا لذلك علم ا   ـ سبحانه وتعا   ـ با زئيات ا تغ ة لأن العلم لا يكون إلا متغ ا تبعـا لتغ ا علومات.

ولأجل ذلك نفى أغلب الفلاسفة الإرادة عن ا   سبحانه وذهبوا إ   أنـه موجـب بالذات لا فاعل بالقصد   افظة منهم على   امية الذات وعدم   دد أمر فيها[1]. فأفعـال ا الاختيارية ا تعلقة بإرادته ومشيئته يردو ا لأجل هذه ا جة، ويتضح قو م   أفعال ا   عند حديثهم عن صدور العا   عن ا   .

فالعا   هو ما سوى ا   ـ سبحانه وتعا   ـ وهو الشاهد، وهوأول خلق ا   عندهم، وهذا العا   قد   قدما زمانيا لا ذاتيا كما يقولون، ووجود ا   الأز   دليل على قدمه، فـلا كن للفاعل أن يصدر عنه فعل دون ان   صل فيه تغ   وا   منـزه عن ذلك.

والعا   عندهم مكون من مادة وصورة و   ا جوهران[2] وتتكون ا وجودات من ا ادة والصورة، فلا يوجد شيء من عدم بل لا بد أن تسبقه مادة يكون منها، والفرق ب   ا ـادة والصورة، أن الصورة وجود الشيء بالفعل أما ا ادة فهي وجود الشيء بالقوة.[3]

وهناك من يطلق على ا ادة ا يو   وهي: جوهر   ا   سم قابل   ا يعـرض لـذلك ا   سم من الاتصال والانفصال   ل للصورت   ا   سمية والنوعية[4] وهي أربعة أقسام[5]:

١) ا يو   الأو   وهي جوهر غ   جسم قابل   ا يعرض لذلك ا   سم من الاتصال والانفصال   ل للصورة ا   سمية.

٢) ا يو   الثانية وهي جسم قام به صورة كالأجسام بالنسبة إ   صورها النوعية.

(١) انظر النجاة(ص٢٥٠).
(٢) انظر رسالة ا   دود (ص ٨٢).
(٣) انظر رسالة   ا   دود (ص ٨٢).
(٤) انظر التعريفات (ص١٧٣).
(٥) انظرا عجم الفسلفي(٢/٥٣٦).

٣) ا يو الثالثة وهي الأجسام مع الصورة النوعية الـ صارت ـلاً لصور أخرى كا ـشب لصورة السرير.
٤) ا يو الرابعة وهي أن يكون ا ـسم مع الصورة ـلاً للصورة كالأعـضاء والـصورة البدن.

فكلامهم السابق على أن الشاهد مكون من مادة وصورة ـ حكم منهم على كـل ا خلوقات الغائبة عنهم ـذا ا ـكم ـ وقسموا هذه ا واد إ هذه الأقسام الـ يعتقـدون صدقها حـ إن الشارح بـ الفرق بينهما با ثال لقياس ما غاب على هذا ا ثال. وكـذلك الصورة قسموها إ أقسام وفرقوا بينها[1].

(١) الصورة ا ـسمية (٢) النوعية (٣) ا ـوهرية (٤) العرضية

وفرقوا بـ الصورة ا ـسمية والنوعية، بأن ا ـسمية جوهر بسيط متصل لا وجود ـله دونه قابل للأبعاد الثلاثة ا ـدركة من ا ـسم بادي النظر، وأما النوعية فهي جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه.

وفرقوا بـ الصورة ا ـوهرية والعرضية، بأن الصورة ا ـوهرية هي ما يتميز به وجود الشيء، لأن ا ادة لا تنتقل من حالة عدم التعـ إ حالة التعيـ إلا بالصورة ا لابسة ـا. أما الصورة العرضية فهي ما يطرأ على الشيء من كيفيات تبدل أوضاعه وأحواله دون تبـديل طبيعته، وهذه أيضا أمور مشاهدة يقاس عليها غـ ها.

والقدم وا ـدوث عندهم ينقسم إ ذا وزما ، فالقدم الذا ما ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والزما هو الذي لا أول لزمانه، وا ـدوث الذا هو الذي لذاته مبدأ هي بـه موجودة، والزما هو الذي لزمانه ابتداء[2].

وعندهم أن ا ـ سبحانه وتعا ـ هو القد الذا وأما هذا العا فهو قد زما .

ويبـ ابن سينا أن مكونات هذا العا ـ ا ادة والـصورة ـ قد ـة والـسبب ذلك:" أن كل حادث فهو قبل حدوثه ـكن الوجود، فإمكان الوجود وقد حصل لـه إذن قبل وجوده، وليس ا قصود بإمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يـستطيع أن يقدر عليه إذا يكن هو نفسه ـكنا، فمعـ كون الشيء ـكنا نفسه غـ معـ كونه مقدورا عليه فالإمكان باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه باعتبار موجده.

(١) ا عجم الفلسفي (٧٤٢/١).
(٢) انظر النجاة (ص ٢١٨).

فإذا تقرر هذا قلنا إن إمكان الوجود لا قوام له بنفسه بل هو تاج إ موضوع يقوم به وهذا ا وضوع هو القابل لتعاقب الكيفيات عليه و ن نسمي إمكان الوجود قوة الوجـود، ونسمي حامل قوة الوجود موضوعا أو مادة، ولا كن أن تكون هذه ا ادة حادثة لأ ا لـو كانت كذلك لكان إمكان وجودها متقدما على وجودها ولكان الإمكان قائما بنفسه فإذن كل حادث فقد تقدمته ا ادة"[١]

ويتضح الاستدلال بالشاهد من كلامه السابق مواطن منها:

١) أن كل حادث فهو قبل حدوثه كن الوجود وهذه القضية مأخوذة من الشاهد.

٢) الفاعل لا يستطيع أن يقدر عليه إذا يكن هو نفسه كنا أي أن الأمر ا ستحيل لا يستطيعه الفاعل وهذا أمر مأخوذ عن الشاهد.

٣) أن إمكان الوجود لا بد له من موضوع يقوم به أي أن الوجود لا بد له من مادة ينشأ منها وهذا أمر من الشاهد أيضا.

ويتضح من كلام ابن تيمية أ م يعتمدون على قياس الغائب بالشاهد قال ـ ر ـه ا : "ا ادة عندهم جوهر عقلي، وكذلك الصورة ا ردة جوهر عقلي، ولكن ا سم مركب من ا ادة والصورة، و ذا قسموا ا وجودات فقالوا إما أن يكون ا وجود حالاً، أو لاً، أو مركبا من ا ال وا ل، أو لا هذا ولا هذا، فا ال غ ه هو الصورة وا ل هو ا ـادة، وا ركب منهما هو ا سم، وما ليس كذلك إن كان متعلقًا با سم فهو النفس، وإلا فهـو العقل"[٢].

فكلامهم كما يب شيخ الإسلام معتمد على هذا القياس وب ـ ر ـه ا ـ أن ا ادة ا شتركة ال أثبتوها هي الذهن وليس ب ا سم ا ارج شيء اشتركا فيه بعينـه فهؤلاء جعلوا الأجسام مشتركة جوهر عقلي[٣] وهذا من العيب قو م حيث قاسـوه على الشاهد فلا يوجد هذا الاشتراك إلا الذهن وليس الواقـع لأ ـم يعتقـدون أن الأجسام مكونة من ا ادة وهي باقية وأصل يع الأجسام.

وب ـ ر ـه ا ـ أيضا أصل قو م بقوله: "وا تفلسفة تقول أيضا إن مادته باقية تفسد كمادة الصورة الصناعية، لكن يقولون إنه أحدث صورة جوهرية، وهم قد لطـون ولا يفرقون ب الصور العرضية وا وهرية، فإ م يسمون صورة الإنسان صـورة ـه ـادة

(١) ا انب الأ ي عند ابن سينا (ص ١٩٥ ـ ١٩٨)، وأنظر النجاة (ص ٢١٩ ـ ٢٢٠).
(٢) النبوات (٣٠٩/١).
(٣) النبوات(٣١١/١).

وصورة ا ا صورة مادة، فيكون خلق الإنسان عند هؤلاء وهؤلاء من جنس ما دثـه الناس الصور من ا واد، ويكون خلقه نـزلة تركيب ا ائط من الل ، و ذا قال مـن قال منهم إنه يستغ عن ا الق بعد ا لق كما يستغ ا ائط عن البناء"[1] فكـلام شـيخ الإسلام السابق يوضح قو م با ادة وأ ا قد ة باقية بأنه مستمد من ا ارج وهو الف لق ا ذا العا .

وقد استدلوا على قدم هذا العا وكيفية صدوره عن ا ـ سبحانه وتعا ـ بأدلـة يبينها ابن سينا بقوله: "فإذا عرفت هذا فتعلم أن يع ما سواه هو فعله وأنه صدر عنه لذاته وأنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان لأن الزمان تابع للحركات وهو من فعلها نعم يشترط سبق العدم الذا لأن كل شيء هالك ومنعدم نفسه وإ ا وجوده منه تعا والذي لذاته يكون سابقًا على ما يستفيد من غ ه فإذا كل شيء سوى الباري تعا يسبقه العدم علـى الوجود سبقًا ذاتيا لازما لا زمانيا والفاعل الذي يفعل لذاته أشرف وأجلّ من الذي يفعـل لسبب طارئ أو عارض.

و قيق هذا أن الذات إذا يصدر منه شيء وبقي على ما كان لا يـصدر عنـه إذا، وإذا صدر فلا بد من تغي لذاته دوث إراده أو طبع أو شيء ا يشبه هذا وهذا ال وهو كامل ذاته والأفعال صادرة عنه فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلام وقت هـو أو بالفعل فيه وحدوث علة غائية وباعث وحامل فإن الذات إذا يصدر منه شـيء وكـان يعرض أن يصدر فهو فاعليته كن الفعل وا مكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بسبب.

فإذاً كل من يكن فاعلاً صار فاعلاً فإ ا يكون بسبب والسبب إما أن يكون داخلاً أو خارجا ولا جائز أن يكون خارجا لأنه لا موجود إلا هو فلا وز أن يؤثر فيه غ ه وإن كان داخلاً فيه فيكون تغي انفعال ذاته وكيف يكون قابلاً للتغي والانفعال وهو الذي حو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب"[2].

فكلام ابن سينا السابق يوضح جليا قول الفلاسفة بقدم العا واعتماده علـى قيـاس الغائب على الشاهد والذي يتضح بأمور منها:

١) قوله: (إن الذات إذا يصدر منه شيء وبقي على ما كان فلا يصدر عنه إذا).

وهذه لة لا فائدة منها ولكنها مأخوذة من الشاهد.

٢) وقوله: (إذا صدر فلا بد من تغي لذاته دوث إرادة أو طبع أو شيء ا يشبه هذا).

---

(١) النبوات (٣١٨/١).

(٢) الرسالة العرشية (ص ١٣).

وهذا قياسا على الشاهد.
٣) أن من يكن فاعلاً صار فاعلاً لا بد لذلك من سبب، وهذه أيضا من الشاهد.
٤) والسبب إما أن يكون داخلاً أو خارجا وهذه أيضا من الشاهد، نفي التعليل عـن ا
لأن ذلك يقتضي الغرض وإرادة الغرض من صفات ا خلوق فينفـي الغـرض عـن ا .
والرازي عندما حل مشكلات الإشارات يبعد كثـ ا عن تقرير ابن سينا إلا أنه وضح أمرا هو ما يهمنا قضيتنا وهو قوله: "الأمور الـ ا تتم مؤثرية الباري العا يقصد ا الآلة وا ادة وا عادن والوقت وحصول الداعي وزوال ا انع.."[1]

وهذه كلها من الشاهد ليستدلوا على قضيتهم، بل حـ ابن رشد ذكر أ م اعتمـدوا على قياس الغائب على الشاهد بقوله: " وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأ نـصر وابـن سينا فلما سلموا صومهم أن الفاعل الغائب كالفاعل الشاهد... عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه.."[2]

ويستدل ابن سينا علىقدم العا أيضا ركة ا تحرك فهما مرتبطان بالزمان سويا[3]، فلا زمان بـ الفاعل وا تحرك، ولأجل ذلك قالوا إن العا فاض عن ا بدون إرادة منـه واعتمدوا أيضا على حجج أخرى من أ ها:
اولاً: إن يع الأمور ا عتـ ة كونه فاعلاً إن كانت موجودة الأزل لزم وجود ا فعول الأزل لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلو ا.
وإذا تكن الأمور ا عتـ ة وجود ا فعول الأزل فعند حصول ا فعول بعد ذلك فـلا بد من دد سبب وإلا لزم ترجيح بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حـادث فـالقول حدوثه كالقول ا ادث الأول، ويلزم التسلسل فقالوا بأن القول بانتفـاء العلـة التامـة ا ستلزمة للمعلول يوجب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح[4].
وقو م هذا معتمد على قياس الغائب على الشاهد وذلك من خلال ما يلي:
أ) قو م إن العلة التامة هي مـ وجدت وجد معلو ا فلا يتأخر عنها، قضية من الشاهد.

---

(١) حل مشكلات الإشارات (ص٣٥١).
(٢) افت التهافت (ص١١٣).
(٣) انظر النجاة (ص ٢٥٦).
(٤) انظرالنجاة (ص ٢٥٦ وما بعدها).

ب) وقو م إذا ما اكتملت شروط العلة التامة الأزل وجد معلو ا، وإذا تكمل إلا بعد ذلك فهذا لسبب والسبب لسبب وتستمر السلسلة حـ لا نصل إ النهاية، وهذا مـردود، وهذا أيضا من الشاهد.

وقد رد عليهم شيخ الإسلام قو م بالعلة التامة والـ فاض عنها هذا العا وقد اعتمـد ـ ر ه ا ـ على قياس الغائب على الشاهد كما سيتضح ـ إن شـاء ا ، فـبـ ـ ر ه ا ـ ذلك ا يأ :[1]

١) إذا قلنا إنه علة تامة يستلزم أن لا دث شيء وأن كل ما حدث العا حدث بغ إحداث دث وهذا معلوم البطلان وهو أبـ من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح.

٢) يوضح شيخ الإسلام قوله السابق بأن العلة التامة مستلزمة علو ا فلا يتأخر عنها، ولكن هناك حوادث دث ـ وعلى قو م: لا وز أن دث عن العلة التامـة لأن ذلـك يستلزم إما عدم هذه ا وادث ـ وهي حادثة ـ أو قدمها وكلا ا باطل لأ ما معلوما ا دوث. فإذا يصدر عنه ا دثات فقد وجدت بلا دث وهـذه قـضية بدهيـة خالفوها، بل ألزمهم نفي حدوث العا نفي كل حادث لأنه لا فرق بينهما.

٣) لو قيل إن غ ه أحدثها فله احتمالان:

أ) أنه واجب بنفسه فالقول فيه كالقول الواجب الأول.

ب) غ واجب بنفسه ـ أي كان كنا ـ فهو مفتقر إ موجب ب به، واحتجنـا إ الكلام ا وجب الأول، ولتوضيح ذلك أ م قالوا سبب ا وادث هو حركة الفلك، وعلى قو م لا تكون إلا من علة تامة لزم ألا يتأخر معلو ا وا شاهد التأخر فلا علة تامة.

٤) بل إنه بـ أ م قالوا إن ا وادث اليومية علتها تامة لا تستو شـروطها إلا ذلـك الوقت، فبـ أن هذا ا يدل على حدوثها لأ ا حدثت ذلك اليوم فالعلة حادثة.

ويستدل عليهم شيخ الإسلام أيضا بأ م تناقضوا حيث وا العا لوقًـا ومعلـولاً مفعولاً ومقدورا مرادا وقدروه مع ذلك قد ا أزليا واجب الوجود بغ ه يث تنع عدمـه فإن العلم بكون الشيء مقدورا مرادا أو معلولاً وبـ كونه قد ا أزليا مقارنـا للفاعـل الزمان ع بـ النقيض [2].

---

(١) انظر الصفدية (١/١٧ ـ ٢٢)ومن(١/١٣١ ـ ١٣٤).

(٢) انظر منهاج السنة(١/١٦٥).

ورد عليهم شيخ الإسلام قو م با قارنة ب الفاعل وا فعول بالزمان واسـتدلا م ـركة التحرك كحركة اليد وا ا بقوله: " ليس يع ما مثلوا به علة فاعلـة قارنـت مفعو ا الزمان فحركة اليد ليست هي الفاعلة ـركة ا ا ، بل ا ـرك ما واحد ولكن حركتهما متلازمة لاتصال ا ا باليد كحركة بعض اليد مع بعض وكما يقـال حركـت يدي فتحرك ا ا .... فليس هنا حركتان إحدا ا سبب الأخرى فضلاً عـن أن تكـون فاعلة ا.... فمن رفع يد ميت أو نائم وفيها خا تكن حركة بعض ذلك سببا لـبعض بل ا ميع موجود زمان واحد لفاعل واحد وسبب واحد"[1].

فا ـركة ليست فاعلاً للحركة الأخرى بل وجودها بسبب فاعل أو هو الـسبب ذلك وإن وجدت حركتان زمان واحد فلا يع وجود ا مع الفاعل زمن واحد.

ويقول أيضا: " فبطل أن يكون الوجود سبب يقارن مسببه الزمان بل لا يكون إلا قبله، فكيف بالفاعل ا ستقل؟ وا ا الذي يقارن الشيء الزمان شرطه وتقدم الواحـد على الاثن هو من هذا الباب لا من باب تقدم الشرط على ا شروط وحركة ا ا مع اليد هي من باب ا شروط مع الشرط ليست من باب ا فعول مع الفاعل" [2].

وحجتهم كيفية صدور العا عن ا اعتمدوا فيها على قو م إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ويب ذلك ابن سينا بأنه ما دام الباري واحدا من كل وجه وليست له صفة زائـدة على ذاته تقتضي الأفعال ا ختلفة بل كان الفعل من آثار كمال ذاته فلا بد أن يكون الصادر الأول عنه واحدا لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور من جهـت تلفـت إذ أن الاثنينية الفعل تقتضي الاثنينية الفاعل... ولأجل ذلك لا كن أن يكـون الـصادر الأول جسما لأن كل جسم مركب من ا يو والصورة و ا تاجان إ علت أو إ علة ذات اعتبارين والواجب لا تركب فيه أصلاً فلا يكون الصادر عنه إلا جوهرا ـردا وهـو العقل الأول[3].

قو م هذا معتمد على قياس الغائب على الشاهد وهذا يقرره ابن رشد حيث يقول: "وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأ نصر وابن سينا فلما سلموا صومهم أن الفاعـل الغائب كالفاعل الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد وكان الأول

(١) الرد على ا نطقي (ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠).
(٢) الرد على ا نطقي (ص ٣٨٠).
(٣) أنظرالرسالة العرشية(ص ٥).

عند ا ميع واحدا بسيطًا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ح اضطرهم الأمـر أن لا علوا الأول هو رك ا ركة اليومية"[١].

ويرد عليهم ابن تيمية أنه لا يعلم واحد الشاهد من كل وجه صدر عنه شيء وما ثلون به من صدور التسخ عن النار والت يد عن ا اء باطل فإن تلك الآثار لا تـصدر إلا عن شيئ قابل وفاعل[٢] فقضية أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد غ صحيحة.

ولو أنه صدر عنه واحد فَعلَى قاعد م لا ب أن يصدر عن العقل الأول إلا واحد وهلم جرا وهذا يرده الكثرة ال الكون.

ح إن ابن رشد يرتض تفسـ ا م دوث هذه الكثرة[٣].

فمما سبق اتضح أن الفلاسفة هذه القضية اعتمدوا على قياس الغائب على الشاهد ولكنهم يفلحوا حل هذه القضية ال لو سلموا فيها نهج القرآن لو صلوا لها.

(١) افت التهافت (ص١١٣).

(٢) انظرالرد على ا نطقي (ص ١٩٧)و(ص٣٧٠).

(٣) افت التهافت (ص١٣٨).

ا بحث الثا : أفعال ا عند ا تكلم

ا تكلمون اعتمدوا تقريرهم لأفعـال ا على قياس الغائب على الشاهد وكان اعتمادهم على هذا الواقع ا شاهد واضحا استدلا م.

وسبب ضلال ا تكلم هذا الباب هو اعتقادهم أن الفعل هو ا فعول[(١)]، فا عتزلة جعلوا ا سن والقبح الأفعال يعود إ ا فعولات، ولأجل ذلك ذكر ابن تيميـة أ ـم مشبهة الأفعال معطلة الصفات، وذلك لأ م قاسوا أفعال ا على ما ـسن منـهم ويقبح، فهم قد جعلوا الفعل هو ا فعول، فإن كان ا فعول حسنا أثبت ، وإن كان قبيحا نفي عن ا ، فا لا يفعل إلا ما يرونه حسنا، فهم يثبتوا فعلا إلا ما لقه العا [(٢)]، وهذا معتمد على الواقع ا شهود.

وأما الاشاعره ظنوا أن قبح وحسن هذه ا فعولات يعود حكم كل منها إ الفاعل لا إ ا فعول، ولأجل ذلك نفوا ا سن والقبح العقلي ، ونفوا الصفات الذاتية للأشياء، يقول عنهم مود قاسم: " هؤلاء الذين يقيسون الغائب على الشاهد معظم ا سائل على وجه التقريب"[(٣)]، وهو يب استخدامهم ذا القياس معظم أبواب العقيدة وان كان الـصحيح أ م يستخدمونه كل أبواب العقيدة، ويذكر مود قاسم السبب أقوال ا ـتكلم صفات الأفعال بقوله: "و كن تفس هذه البدعة بأن الأشاعرة وا عتزلة ر ا قالوا إن هـذه الصفات تتعلق بالأشياء ا ادثة فلو كانت صفات الأفعال قد ة لوجب أن توجد الأشـياء منذ الأزل وهذا معناه التسليم بقدم العا ... والدافع ا قيقي الذي حفز الأشاعرة وا عتزلة إ القول دوث صفات الأفعال وهو أ م وقفوا التشبيه ب أفعال ا وأفعـال العبـد فخيل إليهم أن الأفعال الأو ضع للشروط ال تتطلبها الأفعال التالية..."[(٤)]

فمن هذه الأقوال يتضح أن ا تكلم استخدموا قياس الغائب على الشاهد تهم أفعال ا تعا ، وسيتضح ذلك عند عرض بعض أقوا م أهم مسألت و ا:

مسألة صدور العا عن ا سبحانه وتعا ، ومسألة ا كمة والتعليل والقدر.

---

(١) انظر موعة الرسائل وا سائل (٣٢٢/٥).

(٢) انظر موعة الرسائل وا سائل (٣٢١/٥).

(٣) مناهج الأدلة (ص ٥٧).

(٤) مناهج الأدلة (ص ٤٩).

ا طلب الأول: ا عتزلة:

كما ذكرسابقا من أن ا عتزلة مشبهة أفعال ا ، لأ م قاسوا أفعال ا على أفعال البشر، فنفوا أفعاله القائمة بنفسه لأن إثبا ا يؤدي إ ويز قيام ا وادث بذاته وهو منـزه عنه على مذهبهم، وإ ا يثبتون له أفعالاً لا تقوم به، بل يثبتون أفعاله ا نفصلة عنه.

فا تكلمون يعا يرون أن العا حادث حدوثًا زمانيا واستدلوا على ذلـك ـ عنـد كلامهم على إثبات وجود ا ـ بأنه مكون من جواهر وأعراض، واستدلا م بقاعد م أن ما لا لو من ا وادث فهو حادث، فمسألة حدوث العا وصدوره عن ا هـي أصـل مسألة إثبات وجود ا .

فالعا حادث بعد أن كان عدما فلا بد من موجد و دث له من العدم إ الوجود ودللوا على أن ذلك لا يكون إلا من قادر لا موجب بالذات وإلا للزم قدم العا [1].

فا تكلمون متفقون على ذلك، فهم يردون على الفلاسفة قو م بقدم العا ، ومـن خلال تلك الردود يتضح قو م مسألة صدور العا عـن ا ـ سـبحانه وتعـا ـ فالقاضي عبدا بار ذكر شبه القائل بقدم العا ورد عليها ا يراه مناسبا وهـذه بعـض ردوده عليهم وال يتب القياس فيها جليا.

١ ـ ذكر قو م (إن حدوث العا يستلزم تسلسل الفاعل ، وذلك بأن الفاعل لا يكـون فاعلاً بعد أن يكن إلا صول معه ، وهذا ا ع إذا كان دثًا احتـاج إ غـ ه وهكذا بلا اية) فرد عليهم برد يؤخذ منه موطن الشاهد وهو قولـه: "ألا تـرى أن أحدنا الشاهد صل فاعلاً بعد أن يكن فاعلاً ولا ب أن يكون هنـاك معـ كذلك مسألتنا"[2].

٢ ـ ورد عليهم قو م (بأن العا لو كان دثًا لاحتاج إ فاعل وهذا الفاعل يفعـل لغرض وهو لا لو من ا اجة أو ا كمة ولا وز أن يكون داعي ا اجة فلا يبقـى إذن إلا داعي ا كمة وهذه تكون فيما يزل فوجب قدم العا).

فقال: " إن داعي ا كمة لا يوجب الفعل ألا ترى الواحد منا مع كونه عاً ـا ـسن الصدقة قد يتصدق وقت ولا يتصدق وقت ويتصدق وقت بدرهم ولا يتصدق

(١) انظر ابن تيمية السلفي (ص ١٧٠) ومابعدها.

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص ١١٥ ـ ١١٦).

وقت بدرهم..."[١]، و ذا يرد على القول بقدم العا ، فثبت حدوثه.

فدليلهم إثبات حدوث العا أساس مسألة أفعال ا وهو الـذي جـر علـيهم الضلال أغلب أبواب العقيدة، فإثبات فعل ا عندهم قائم على هذه ا سألة، فالعا هو أول خلق ا ، ففعل ا عندهم ا خلوق ا نفصل.

ويعتمد إثبات صدور العا عن ا ، وخلق يع ا خلوقات على صفة الإرادة وهي عندهم تتعلق با عدوم وتوجد على صورة من الصور.

والإرادة ـ عند أغلبهم ـ ليست صفة ذات بل هي فعل من الأفعال[٢]، وهي ضد الكره أي أ ا ع ا بة، فحصول الشيء على وجه دون وجه هو إرادة هذا الشيء و بته[٣].

والإرادة أثبتوها قياسا على الشاهد، وذلك لأن الإرادة تعلم إما ضرورة فيما ده الإنسان من نفسه[٤]، أو ا حصل من فعل وجه دون وجه[٥]، ولا صص ذا الفعل من وجه دون وجه إلا الإرادة، واستدلوا على أن ا خصص الإرادة بأمور من الشاهد كالإخبار بقولنا: مد رسول ا ، فلو يكن هناك صص أن ا قصود فلان دون فلان ا اسـتطعنا أن دد ا راد، وكذلك ا استطعنا أن نفرق بـ ا والأمر[٦].

بـ ا عتزلة أن ا إ ا يريد بإرادة حادثة لا ل[٧]، وليس كما قالـت الاشـاعرة بالإرادة القد ة والسبب هذا القول هو اعتمادهم على الشاهد، يبـ ذلك ا علـق علـى شرح الأصول ا مسة بقوله: "وسبب قول ا عتزلة بأن إرادة ا دثة موجودة لا ل ما ظنوه من أن القول بإرادة قد ة سيؤدي إ ويز التغ عليـه لأن ا وجـودات تتعلـق بالإرادة وهي متجددة ومتغ ة فلو كانت الإرادة قد ة لوقع التغ ذات ا "[٨]. وبـ ذلك أيضا مود قاسم بقوله: "لقد ارتضت هذه الفرقة أن عل الإرادة صفة من صـفات

(١) شرح الأصول ا مسة (ص ١١٦).

(٢) انظر شرح الأصول ا مسة (ص ٤٣١).

(٣) انظر شرح الأصول ا مسة(ص ٤٣١ ـ ٤٣٣).

(٤) انظر شرح الأصول ا مسة (ص ٤٣٣).

(٥) انظر شرح الأصول ا مسة (ص ٤٣٣).

(٦) انظر شرح الأصول ا مسة (ص ٤٣٤ ـ ٤٤٢).

(٧) انظر شرح الأصول ا مسة(ص ٤٤٩).

(٨) شرح الأصول ا مسة (ص ٤٤٠).

الأفعال ولذا نصت على حدوثها لأن أفعال ا تتصل خلوقاته وهذه حادثـة وإذن فمـن الضروري أن تكون الإرادة حادثة دوثها"[١].

فسبب القول بالإرادة ا ادثة هو الشاهد وما دام الشاهد حادث فإرادة الغائب ـذا الشاهد حادثة دوث الشاهد، فمن خلال هذه الأقوال يتضح استخدام ا عتزلـة لقيـاس الغائب على الشاهد هذه ا سألة.

وكذلك يتضح استخدامهم ذا القياس أيضا أثناء ردهم على الأشـاعرة القـائل بالإرادة القد ة وذلك بأمور[٢]:

١ ـ الاستدلال بكثرة ا رادات ولو كانت الإرادة قد ة لكان ا راد واحـدا، والواقـع الف لذلك لكثرة ا خلوقات، فلا كن أن تكون له إرادة واحدة قد ة.

٢ ـ استخدموا التقسيم للإرادات، فإما أن تكون إرادة ا للأشـياء كلـها واحـدة، أو منحصرة، أو لا اية ا، فلو قلنا إ ا واحدة أو منحصرة لكانت ا رادات منحصرةوهي ليست كذلك لكثرة ا رادات وعدم الإحاطة ا، ولو قلنا بأ ا لا اية ا فهذا لا كن لأنه لا يوجد ما لا يتناهى، وهذه الأقوال مستمدة من الشاهد، والسبب قو م هذا هو ما ذكره مود قاسم من أن ا عتزلة نظروا إ ا دثات وقالوا بأ ـا لا كـن أن تصدر عن إرادة قد ة مع كون ا دثات أيضا كث ة، وأما قـو م بأ ـا لا ـل فاستدلوا عليه بالفناء الذي هو من لة الأعراض ومع ذلك فهو يوجد لا ـل[٣]، هذا قو م الذي استخدموا إثباته قياس الغائب على الشاهد.

ا كمة والتعليل والقدر:

هذه القضية تعت واسطة العقد للمسائل العقدية، ومن خلا ا نشأ الاضـطراب يع أبواب العقيدة فعلى هذه ا سألة تنب يع أبواب العقيدة.

ولا كن أن يستدرك هذا ا بحث يع ما قيل هذه القضية من مسائل، بـل سيتم عرض وإثبات استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد، وإن أمكن وضح ا لل الذي جره قو م أفعال ا على ا سائل الأخرى.

فمسألة تعليل أفعال ا ـ سبحانه وتعا ـ وهل يفعل ا كمة أم فعلـه بـلا حكمة؟هي من أهم ا سائل ال تطرقوا إليها.

(١) مناهج الأدلة (ص ٥٦).

(٢) انظر شرح الأصول ا مسة (ص ٤٤٠ ـ ٤٤٨).

(٣) انظر شرح الأصول ا مسة (ص ٤٥٠).

فا عتزلة تثبت ا كمة أفعال ا ، ويأمر با أمورات كمة مودة، ولكن هـذه ا كمة لوقة منفصلة عنه لا ترجع إليه[١]، فيقولون مثلاً إن ا كمة وجود ا لق هـو الإحسان إليهم[٢].

فا عتزلة يثبتون ا كمة أفعال ا ، ولكنها منفصلة عنه، لأ ا متعلقة با خلوقات ال هي بالتا منفصلة عن خالقها، فا كمة أصلها لا تعود إ ا بل تعود إ وجـود هذا ا خلوق وما فيه من حكمة.

وقد استدلوا على ا كمة أفعال ا ـ سبحانه وتعا ـ وأن أفعاله تعلل ا تدل عليه من أحكام عند إثبا م كونه عا اً ـ سبحانه وتعا .

وانبى على هذا القول كلامهم العدل، فعدل ا ـ سـبحانه وتعـا ـ هـو ما يقتضيه العقل من ا كمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب وا صلحة[٣].

وكذلك انبى عليه قو م بوجوب فعل الأصلح على ا والتحسى والتقبيح العقلي وخلق الأفعال، وهذه القضايا سيتبى وجه الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد فيها عنـد عرضها.

وقالوا وجوب فعل الأصلح على ا ـ سبحانه وتعـا : لأن ا ـ سـبحانه وتعا ـ عدل فيجب أن تكون كل أفعاله حسنة، ولا يفعل القبيح بعباده ولا لى ا هـو واجب عليه[٤]، واستدلوا على ذلك بقياس الغائب على الشاهد و كن إ ـاز اسـتدلا م بدليلى .

أ) الأول مبى على العلم ـ ولا داعي لإعادة ذلك ـ فهو يعلم القبيح وغى عـن فعلـه، واستدلوا على عدم اختيار ا سبحانه للقبيح ـ كما يعرفونه ـ بأنا "نعلـم ضـرورة الشاهد أن أحدنا إذا كان عا اً بقبح القبيح مستغنيا عنه عا اً باستغنائه عنه فإنه لا تـار القبيح البتة... فإن قيل: ومن أين أن العلة ذلك ما ذكر وه حى تقيسوا الغائـب علـى الشاهد؟ قلنا: لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت ا كم بإثبا ا ويزول بزوا ا وليس هناك ما تعليق ا كم عليه أو "[٥]،

---

(١) انظر ا غ (٤٨/٦)، و(٩٢/١ ـ ٩٣).

(٢) انظر موعة الرسائل وا سائل(٣٢٢/٥).

(٣) انظر مدارس الكلام (ص ٢١٢).

(٤) انظر مدارس الكلام (ص ٢١٢)، وشرح الأصول ا مسة (ص ٣٠١).

(٥) شرح الأصول ا مسة (ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣).

ويبـ القاضي أن ا امع لكل أفعال ا ا سن[١].

ب) والأمر الآخر مبـ على قو م بالتوحيد وذلك من خلال أن ا واحد كامل، ومنـ ـزه عن كل الشرور والآفات وغـ ها، فلا ـب أن يصدر عنه إلا فعل واحد، وهذا الفعل ينبغي أن يكون هو الصواب وا صلحة وا فحسب، وأما غـ ذلك من أفعال فلا تصدر عن ا ولا ينبغي أن تنسب إليه سبحانه[٢]، فمعـ قـو م إن ا ـالف للمخلوقـات، وفعـل ا خلوقات له جانبان، فلأجل ذلك ليس لفعل ا إلا جانب واحد هو فعل الأصلح.

وفعل الأصلح مبـ على التحسـ والتقبيح العقلي ، فا سن والقبح صفتان ذاتيتـان الأشياء، فا اكم با سن والقبح هو العقل[٣]، وا كم على الفعل بأنه حسن أو قبيح لا بد فيه من شرط :

أ) أن يترتب عليه غرض.

ب) كونه خاليا من وجود القبح.

يقول القاضي ـب: "أن يكون ما له سن هو وقوعه على وجه ـرج عن حكـم ا عدوم وا وجود الذي لا ـتص إلا بالوجود ا ـرد كنحو فعل الساهي وأن ينتفي عنه وجه القبح لأنه مـ حصل الصدق صدقًا وخلا عن وجه القبح حـسن ومـ تعلقـت الإرادة با سن وانتفى عنها وجه القبح حسنت كذلك أبدا سائر ا فظ"[٤].

وقد ميز ا عتزلة القبيح من ا سن الأفعال بتعريفهم لكل واحد منـهما وقاسـوا أفعال ا الغائبة عنهم من خلال هذا التعريف، فيقولون تعريف القبيح: "إنه ما إذا وقـع على وجه من حق العا بوقوعه كذلك من جهته، ا خلي بينه وبينه، أن يستحق الذم إذا ـنع ذلك ما نع، وهذا مستمر كل قبيح"[٥]، ويقول تعريف ا سن: "اعلم أنه ا علم باضطرار أن الأفعال ما يقع على وجه لا يستحق فاعله بفعله ـ إذا علمه ـ عليه الذم على وجه وصف بأنه حسن.. وكل ما وصفنا به ا سن يستعمل أفعاله تعا "[٦]، فهـو يصرح هنا أن الأصل الشاهد الذي يقاس عليه الغائب، بل صرح أكثر من ذلك بعد أن ذكر

---

(١) انظر ا غـ (٥٣/١٤).

(٢) انظر شرح الأصول ا مسة(ص٣٠١)، ومدارس الكلام (ص ٢١٣)، ونشأة الفكر (٤٦٤/١).

(٣) انظر القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٥٢).

(٤) ا غـ (٧٢/٦).

(٥) ا غـ (٢٦/٦).

(٦) ا غـ (٣١/٦).

كلاما قريبا من السابق: "وهذه القضية لا تلف باختلاف الفاعل وأن حكم أفعال القد ذلك حكم أفعالنا"[(١)]، فقو م يعتمد على التحس والتقبيح العقلي ، وأما الشرع فما هو إلا كاشف سنه أو قبحه[(٢)].

فهذا بإ از قو م بالتحس والتقبيح العقلي ، وقضية التحس والتقبـيح العقلـي تنبـ عليها قضية الإرادة واستلزامها للمحبة والرضا عند ا عتزلة، فـالإرادة عنـدهم ضـد الكراهة، وهذا القول من أقوى الأمور ال سببت ا لل باب القضاء والقـدر، يقـول القاضي عبدا بار: "اعلم أن ا ب لو كان له بكونه با صفة سوى كونه مريدا لوجب أن يعلمها من نفسه أو يصل إ ذلك بدليل و بطلان ذلك دلالة على أن حال ا ب هو حال ا ريد وذلك م أراد الشيء أحبه وم أحبه أراده ولو كان أحد ا غ الآخر لامتنع كونه با ا يريد أو مريدا ا لا ب على بعض الوجوه... ولا يصح أن يقال إن ا بـة غـ الإرادة وإ ا استحال ما ذكرناه لأن كل واحد منهما تاج إ صاحبه ... فثبـت ... أن كل من جازت عليه الإرادة جازت عليه ا بة وأنه تعا إذا صح كونه مريدا فيجب كونه با وكل ما صح أن يريده صح أن به وكل ما أوجب قبح بته أوجب قبح إرادته"[(٣)].

والقياس واضح هذا الكلام، وهو ما أدى م إ ا لل القضاء والقدر وأفعـال العباد وهل هي لوقه أم لا؟ فالإرادة عندهم تستلزم ا بة والرضا، ولكن من الأفعال ما هو كفر وفسق وهذه لا بها ا ولا يرضاها فهو لا يريدها، وهي لا تقع ت مقـدوره، فلما كنا ما مورين بالرضا بالقضاء والقدر، ومأمورين بسخط الأفعال القبيحـة وبغـضها وكراهتها، فليست واقعة بقضاء ا إذ الرضا والقضاء ومتلازمان، كما أن ا بة وا ـشيئة متلازمان[(٤)].

هذا القول هو ا دخل إ فهم قو م القضاء والقدر، وعليه ينبـ قو م أفعـال العباد وعلاقتها بأفعال ا ـ سبحانه وتعا ـ فأصل الشبهة عندهم أفعال العباد يبينها ابن حزم ـ ر ه ا ـ بقوله: "إن الفعل البشري واحد وهو مقدور للإنسان ومن فإن الإنسان فاعل لأفعاله على ا قيقة"[(٥)]، فا عتزلة يثبتون فعل الإنسان وهو مـشاهد وهـو

(١) ا غ (٦٠/٦).

(٢) انظر ا غ (٦٤/٦).

(٣) ا غ (٥١/٦).

(٤) أنظر الاحتجاج بالقدر(ص ٦٦ ـ ٦٧).

(٥) الفصل (١٩٢/٥).

مقدور واحد لا يصح أن يوزع بـ قادرين، لأن لكل معلول علة واحدة، ولكل مقـدور قادر واحد، والقدرة الـ قق هذا الفعل و رجه إ حيز الوجود هي القدرة الفاعلة علـى ا قيقة(١).

فالفعل فعل الإنسان وهو ا الق له وا ليس له أي خلق ذلك بالأدلة الثابتة الـ استدلوا عليها ومنها ما يلي:

١- يقول القاضي عبدا بار: "الذي يدل على أن هذه التصرفات ب وقوعهـا ـسب قصدنا وداعينا هو أن أحدنا إذا دعاه الداعي إ القيام حصل منه القيام على طريقـة واحدة ووتـ ة مستمرة يث لا تلف ا ال فيه... وهذه أماره كونه موقوفـًا علـى دواعينا ويقع سبها"(٢).

٢ـ يقول القاضي عبدا بار الفصل بـ فعل ا وفعل العبد إن خلـق ا لا يـستطيعه الإنسان ولأجل ذلك لا لوم فيه لأنا: "نفصل بـ ا سن وا سيء وبـ حسن الوجـه وقبيحه فنحمد ا سن على إحسانه ونذم ا سيء على إساءته ولا وز هذه الطريقة حسن الوجه وقبيحه ولا طول القامة وقصرها حـ لا سن منا أن نقول للطويل طالت قامتك؟، ولا للقصـ قصرت؟، كما سن أن تقـول للظـا ظلمـت؟ وللكاذب كذبت؟ فلولا أن أحد ا متعلق بنا وموجود جهتنا لاف الآخر وإلا ا وجب هذا الفصل ولكان ا ال طول القامة وقصرها كا ال الظلم والكذب وقد عرف فساده"(٣).

٣ـ وبـ القاضي عبدا بار أن أفعال العباد متصفة بالظلم وا ور والقبح فلـو كـان ا خالقها اتصف ا(٤).

٤ـ أيضا استدلوا على ذلك بأن ا دح بعض أفعال العباد ويذم بعضها ويثيب ويعاقـب فلو كان هو الفاعل فعلى من ينصرف ا طاب؟ يقول الرسي: "ولو كان هو الفاعـل لأعما م ا الق ا اطبهم و يعظهم و يلمهم على ما كان منهم من تقصـ و دحهم على ما كان منهم من يل وحسن"(٥).

---

(١) انظر مدارس علم الكلام (ص ٢٠٦).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص ٣٣٧).

(٣) شرح الأصول ا مسة (ص ٣٣٢).

(٤) انظر شرح الأصول ا مسة (ص ٣٣٤).

(٥) رسائل العدل (١١٨/١).

إ غ ذلك من أدلتهم ال يستدلون على أن العبد هو ا الق لفعل نفـسه وهـذا يثبـت استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد هذه ا سألة.

ا طلب الثا : الأشاعرة.

الأشاعرة يثبتون حدوث الأفعال وأن السبب ذلك ـ كما ذكر مود قاسـم ـ هـو تشبيه أفعال ا بأفعال العبد، وأن شروط هذه الأفعال ب أن تنساق على الأخرى.

ويقول الباقلا صفات الأفعال: "وصفات فعله هي ا لق والرزق والعدل والإحـسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب وا شر والنشر وكل صفة كان موجودا قبل فعله ا غ أن وصفه لنفسه ميع ذلك قد ..."(١)، ومن خلال هذا الكلام يتضح الآ :

١- أنه جعل صفات الفعل ما كان متعديا للغ فقط.

٢- أن صفة الفعل هي ما كانت موجودة قبل فعله ا وهنا يتضح الاعتماد على الشاهد وكذلك يتضح أن ذلك تعطيلاً للذات الإ ية من الفعل وقت من الأوقات.

٣- حدوث الأفعال وأ ا كائنة بعد أن تكن.

صدور العا عن ا :

يرى الأشاعرة أن العا حادث بعد أن يكن، وهذا أصل دليلهم إثبات وجود ا ، وقد ذكروا دليلا على حدوث العا سموه دليل التمانع، والذي أثبتوا من خلاله وحدانية ا وكيفية صدور العا عن ا ، وهذا الدليل يعتمد على إثبات الإرادة سبحانه وتعا .

وهذه الإرادة ال حصل ا العا اعتمدوا إثبا ا على الشاهد لقياس الغائب عليه، واستدلوا على حدوث هذه ا وادث ا شاهدة ال يدل وجودها على إرادة من موجدها، و ذلك يقول الباقلا : "فإن قال قائل: فما الدليل على أنه مريد؟ قيل له: وجود الأفعال منه وتقدم بعضها على بعض الوجود وتأخر بعضها عن بعض الوجود فلولا أنه قصد إ اد ما أوجد فيها ا وجد ولا تقدم من ذلك ما تقدم..."(٢) فالإرادة صيص الشيء وقت دون وقت، أو كما عرفها ا رجا بقوله: "الإرادة صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه و ا قيقة هى ما لا يتعلق دائما إلا با عدوم فإ ا صفة صص أمرا ما صوله ووجوده"(٣)، فالقياس واضح يع هذه التعريفات، فكل إرادة تثبت غائبا وشاهدا هذه خصائصها.

(١) التمهيد (ص ٢٩٩).

(٢) التمهيد (ص ٤٧) وأنظر شرح الواقف (١٣٣/٨ ـ ١٣٤) وانظر أصول الدين (ص ١٠٢ ـ ١٠٥)

(٣) التعريفات (ص ١٦).

ولكن هذه الإرادة الـ هي ـ سبحانه وتعا ـ هل هي قد ة أم دثة؟

يقول الأشاعرة هذا الأمر إ ا إرادة قد ة قائمة بذاته لا دد فيها.[(١)] والسبب هذا القول يوضحه دليلهم على هذا القول، ودليلهم على هذه الإرادة ذه الصفة يعتمد على رفض الصفة ا قابلة، والـ هي من خصائص ا دثات، ويتضح دليلهم على هذه الإرادة ذه الصفة عند ردهم على قول ا عتزلة بالإرادة ا ادثة وذلك بأمرين[(٢)]:

١- أن ذلك يقتضي التسلسل وكل إرادة تاج إ إرادة.

٢- أن هذا يقتضي قيام ا وادث با وهذا من قياس الغائب على الشاهد ـ كما سبق بيانه ـ ولأجل ذلك لا كن أن تكون إرادة ا حادثة ا استقر عندهم من منع قيام ا وادث با ، فلا تكون إرادة ا إلا قد ة، فصدور العا ناتج عن إرادة قد ة، وهذا ما اعتمدوا عليه دليل التمانع.

ا كمة والتعليل والقدر:

كلام الأشاعرة تعليل أفعال ا ـ سبحانه وتعا ـ يعتمد على قو م بالإرادة ا طلقة ـ سبحانه وتعا ـ فما شاء ا كان وما يشأ يكن، ومن كان هذا حاله فلا يفعل لغرض ولا لعلة، فا منـزه عن الغرض والعلة [(٣)] وذلك بسبب: "أن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء وا ستكمل بغ ه ناقص لذاته"[(٤)] وهنا يتضح القياس حيث جعل هذه القضية الكلية يدخل ت عمومها ا ـ سبحانه وتعا ـ وأيضا يوضح ذلك جليا قول الباقلا : "إن الدواعي ا زعجات وا واطر والأغراض إ ا تكون و وز على ذي ا اجة... وكذلك الأسباب ا زعجة ا ركة الباعثة على الأفعال إ ا رك الغافل.. والقد تعا ليس بذي حاجة ولا ن يلزمه الانقياد والطاعة فلم ز أن يقاس على فاعلنا"[(٥)] إذن السبب ا قيقي نفي ا كمة أفعال ا أ ا لو أثبتت لكان حكمه كحكم الشاهد، فيجب نفيها عنه، فالقياس واضح جدا وذلك من خلال أ م جعلوا مفهوم ا كمة ما يتعلق با خلوق فنفوا هذا ا ع عن ا .

---

(١) انظر شرح ا واقف (٨/ ١٣٦)، أصول الدين (ص١٠٢ ـ ١٠٥) والارشاد (ص٩٤ ـ ٩٦).

(٢) انظر شرح ا واقف (٨/ ١٣٦ ـ ١٣٩)، الارشاد (ص ٩٤ ـ ٩٦)، أصول الدين (١٠٢ ـ ١٠٥)، ومناهج الأدلة (ص ٥٧ ـ ٥٨).

(٣) انظر ا صل (ص٢٩٦)، التمهيد (ص ٥٠).

(٤) ا صل (ص ٢٩٦).

(٥) التمهيد (ص ٥٠ ـ ٥١).

وأما ردهم على ا عتزلة إ ا م فعل الأصلح على ا : فالأشاعرة لا يوجبون على ا فعل الأصلح وذلك اعتمادا على قو م بأن ا لا يفعل لغرض، ويستدلون بقصة أ ا سن الأشعري مع ا بائي عندما قال الأشعري للجبائي: ما ذا تقول ثلاثة إخوة عاش أحدهم الطاعة وأحدهم معصية ومات أحدهم صغ ا؟ فقال: ازى الأول با نة ويعاقب الثا بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب، قال الأشعري: فإن قال الثالث يا رب لو عمرتن فأصلح فأدخل ا نة كما دخلها الأول، قال ا بائي: يقول الرب كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار، قال: فيقول الثا : يا رب تن صغ ا لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت ا بائي[1]. والقياس واضح جدا هذه القصة، وأيضا يذكرون ردهم على ا عتزلة: "إذا توجبوا فعل الأصلح شاهدا وهو الأصل ا رجوع إليه فيما يناقش فيه غائبا فقد نقضتم دليلكم..."[2].

وأما التحس والتقبيح: فهم يقولون بالتحس والتقبيح الشرعي ، يقول شارح ا واقف: "ولا حكم للعقل حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك ـ أي حسن الاشياء ووقبحها ـ عائدا إ أمر حقيقي حاصل العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه ا عتزلة بل الشرع هو ا ثبت له وا بـ فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه يكن تنعا وأنقلب الأمر فصار القبيح حسنا وا سن قبيحا كما النسخ من ا رمة إ الوجوب ومن الوجوب إ ا رمة"[3].

ومن هذا القول السابق يتضح أ م قاسوا التقبيح والتحس بالنسخ فالأمر قد يكون واجبا ينسخ إ ا رام والعكس، وهذه أمور معلومة واقعة استندوا عليها لرد التحس والتقبيح العقلي والقياس واضح قو م، وكذلك يظهر القياس أثناء ردهم على ا عتزلة القائل بالتحس والتقبيح العقلي ، كاستدلا م بالكذب[4] الذي سن تارة ويقبح تارة فلو كان صفة لازمة ا ا حصل هذا التردد بـ القبح وا سن.

وأيضا استدلوا بأن هناك[5] أمورا الشاهد من العادات تكون قبيحة، ولكن لا كن أن ينتقل ا كم إ ا فيها، مثل لـيه العبيد والإماء يفجرون ببعض رأى من السادة

---

(١) انظر وفيات الأعيان (٢٦٧/٤ ـ ٢٦٨).

(٢) الإرشاد (ص ٢٨٩).

(٣) شرح ا واقف (ص ٢٦٨).

(٤) انظر ا صل (ص ٢٦٣).

(٥) انظر الارشاد (ص ٢٥٨ ـ ٢٦٧).

ومسمع وهم متمكنون من حجز بعضهم عن بعض، فإذا تركوهم سدى وا الة هذه كان ذلك مستقبحا على الطريقة الا مهدوها مع القطع بأن ذلك لا يقبح حكم الإله، فهم يستدلون ذا القول ليبينوا أن التحس والتقبيح لو رجعا للعقل لوصف ا ـ سبحانه وتعا ـ ا لا يليق، وهذا معتمد على الشاهد.

فكلامهم الذي يريدون إثباته يسعفهم فيه إلا قياسهم الغائب على الشاهد إثباتا أو نفيا.

وهذا رنا إ سؤال هو هل الإرادة تستلزم ا بة؟ أغلب الأشاعرة يقولون باستلزام الإرادة ا بة، وهذا معتمد على قو م تعليل أفعال ا والتحس والقبيح، ويب قو م الباقلا بقوله: "اعلم أن لا فرق ب الإرادة وا شيئة والاختيار والرضا وا بة ... واعلم أن الاعتبار ذلك كله با آل وا ال فمن رضي سبحانه عنه يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا وإن كان ا ال عاصيا ومن سخط فلا يزال ساخطًا عليه ولا يرضي عنه أبدا وإن كان ا ال مطيعا"[(١)].

وب ا وي أن من الأشاعرة: "من يطلق ذلك إطلاقًا عاما ولا يطلقه تفصيلاً وإذا سئل عن كون الكفر مرادا تعا صص ا واب ذكر تعلق الإرادة به وإن كان يعتقده ولكنه تنب إطلاقه ا فيه من إيهام الزلل إذ قد يتوهم كث من الناس أن ما يريده ا تعا يأمر به و رض عليه ورب لفظ يطلق عاما ولا يفصل فإنك تقول: العا ا فيه تعا وإن فرض سؤال ولد وزوجة تقل الزوجة والولد تعا ومن حقق من أئمتنا أضاف تعلق الإرادة إ كل حادث معمما و صصا..."[(٢)] فهو يب أن من أئمتهم من يكون واضحا فيقول بأن الإرادة متعلقة بكل حادث، ومنهم من يكون غ ذلك فيخ بغ ما يعتقد، واستدل على ذلك بقضية لغوية عند التحقيق ب التفصيل فيها.

وأما إطلاق ا بة والرضا على الكفر فقد زبوا حزب [(٣)]. و هذا يتضح القياس فعندما جعلوا الإرادة تستلزم الرضا وا بة، ونظروا إ ما يقع من الكفر والفسق اضطروا إ تبي ذلك فكيف تستلزم الإرادة الرضا، والكفر مكروه ومع ذلك يقع؟ فخرجوا ذلك بأن الكفر منهي عنه، ولكن هذا القول لا ل ا سألة، فقالوا بأن الواحد منا يقول بأن ا يريد كل شيء وهناك من الأمور ماتنفى عنه عند الاستفصال عنها كالزوجة والولد، فقو م

(١) الإنصاف (ص ٤٤ ـ ٤٥).

(٢) الإرشاد (ص ٢٣٨)، وانظر شرح ا واقف (ص ٢٨٤).

(٣) انظر الإرشاد (ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

هذه ا سألة معتمد على قياس الغائب على الشاهد، ويتب ذلك من تفس هم للإرادة وقد فسروا الإرادة ا يلي:

١- يع ون عنها بالإنعام والإفضال لأ ما من صفات الأفعال.

٢- ومنهم من ل الرضا وا بة على الإرادة فإذا تعلقت بنعيم كانت رضا وإذا تعلقت بنقمة كانت سخطًا ولأجل ذلك قالوا بأن ا ب الكفر معاقبا عليه[1]، ومن هنا يكون القياس فا سبحانه أوقع الشيء بإرادته، ومعرفة الرضا والسخط يعتمد على الشاهد فما كان نعيما فهو دليل الرضا، وإن كان نقمة كان سخطًا من ا . فمعرفة الغائب أعتمدت على الشاهد، والسبب هذا القول: "لأنه خالق الأشياء كلها ا مر من استناد يع ا وادث إ قدرته تعا ابتداء وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة"[2]. وهنا تب القياس فدليل أن ا خلق الشيء فهو غ مكره عليه وكل من فعل شيئًا غ مكره عليه فهو يريده، ع أنه به وهذا ضرورة ـ كما يقولون، فهم يستدلون با شيئة العامة على الإرادة الدينية فساووا بينهما وهو ما جر عليهم الضلال باب القدر.

فانب على كلامهم السابق قو م لق أفعال العباد: فالأشاعرة يقولون بأن ا خالق أفعال العباد، وهم بذلك الفون للمعتزلة ويستدلون على ذلك بدليل عقلي يقول الأشعري: "إنا وجدنا الكفر قبيحا فاسدا باطلا متناقضا خلافا ا خالف ووجدنا الكافر يقصد و هد نفسه إ أن يكون الكفر حسنا حقا فيكون لاف قصده ووجدنا الإ ان لو شاء ا ؤمن أن لا يكون متعبا مؤ ا... يكن ذلك كائنا على حسب مشيئته وإرادته وقد علمنا أن الفعل لا دث على حقيقته إلا من دث أحدثه عليها... وإذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون للكفر دث أحدثه كفرا باطلا قبيحا وهو قاصد إ ذلك ولن وز أن يكون ا دث له هو الكافر الذي يريد أن يكون الكفر حسنا صوابا حقا فيكون على خلاف ذلك وكذلك الإ ان ... وإذا ز أن يكون ا دث للكفر على حقيقته الكافر ولا ا دث للإ ان على حقيقته ا ؤمن فقد وجب أن يكون دث ذلك هو ا تعا رب العا القاصد ذلك لأنه لا وز أن يكون ذلك جسم من الأجسام لأن الأجسام لا وز أن تفعل غ ها شيئًا"[3] والقياس واضح جدا هذا القول فهو يدور حول أن الإنسان لو كان هو الفاعل لأتت

---

(١) شرح ا واقف (ص ٢٨٤).

(٢) شرح ا واقف (ص ٢٨٤).

(٣) اللمع (ص ٣٨ ـ ٣٩).

أفعاله على ما يشتهي ويقصد، ولكن الذي يقع غ ذلك فلا بد أن يكون هناك فاعل حقيقي آخر غ الإنسان وهذا الفاعل هو ا .[١]

وقد جرهم القول لق أفعال العباد إ القول بالكسب، والذي اضطربوا كث ا تفس ه، و يستقر قو م مسألة أفعال العباد على قول واحد [٢] ـ ولكن سيذكر ما اشتهر عن ا ذهب والذي يسمى بالكسب الأشعري ـ فهم جعلوا الأفعال الاختيارية واقعة بقدرة ا وليس لقدرة العبد تأث فيها، بل ا أجرى عادته بأنه يوجد العبد قدرة واختيارا، فإذا يكن هناك مانع أوجد فيه فعله ا قدور مقارنا ما فيكون الفعل لوقًا إبداعا وإحداثًا ومكسوبا للعبد[٣].

فهم يقولون بالكسب ولكن اختلفوا بتعريف هذا الكسب، ولأجل صعوبة فهم هذا الكسب الذي حقيقته يؤدي إ ا قال العلماء بأنه لا حقيقة له.[٤]

واستدلوا ذا الكسب؛ " ثال ا جر الكب قد يعجز الرجل عن له ويقدر آخر على له منفردا به إذا اجتمعا يعا على له كان حصول ا مل بأقوا ا وماخرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد ا الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره، فوجوده على ا قيقة بقدرة ا تعا ولا رج مع ذلك ا كتسب من كونه فاعلاً وإن وجد الفعل بقدرة ا تعا "[٥].

---

(١) أنظر مذاهب الإسلامي (ص ٥٥٥ ـ ٥٥٦).
(٢) إنظر ا لل والنحل (٩٦/١ ـ ٩٩)، و اية الأقدام (ص ٧٢ ـ ٧٨).
(٣) أنظر شرح ا واقف (ص ٢٣٧).
(٤) إنظر القدر ابن تيمية٠(ص ١٢٨).
(٥) أصول الدين(ص ١٣٣).

ا بحث الثالث: مذهب أهل السنة وا ماعة أفعال ا

هذه ا سألة من ا سائل الكبار الا تكلم فيها الناس، وأعظمها شعبا وفروعا، وأكثرها شبها و ارات، وذلك لأن ا تعلقا بصفات ا تعا وبأ ائه وأفعاله وأحكامه من الأمـر والنهي والوعد والوعيد، وهي داخلة خلقه وأمره، فكل ما الوجود متعلق ـذه ا سألة، وهي أيضا متعلقة با الق سبحانه، وكذلك الشرائع كلها الأمر والنهي والوعـد والوعيـد متعلقة ا، ويتعلق ا أيضا مسائل القدر والأمر ومسائل الصفات والأفعال[1].

فعلى هذه ا سألة تقوم يع مسائل العقيدة والشريعة، فأصل ضلال الفرق يقوم علـى كلامهم هذه ا سألة، وهذا ما سيتضح من خلال عرضنا ـذه ا سألة، وسـبب ضـلال الفرق هذه ا سألة يعود إ سبب ا [2]:

١ ـ عدم ويز قيام الأفعال الاختيارية با (وهذا سبق التعرض له).

٢ ـ عدم تفريقهم بـ فعل ا القائم بنفسه وفعل ا الذي هو مفعوله.

وسنعرض هذا ا بحث مذهب أهل السنة وا ماعة أفعال ا ، ومن خلاله سـيعرف مواطن ا لل عند الفرق ا خالفة.

المطلب الأول: صدور العالم عن الله

يرى أهل السنة وا ماعة أن يع من تكلم هذه ا سألة بعيـدا عـن نـصوص الكتاب والسنة قد ضل عن حقيقة هذه ا سألة.

فأهل السنة وا ماعة يرون أن هذا العا ا شهود، و يع ما سوى ا ، كائن بعد أن يكن واقع شيئة ا وقدرته، فما شاء ا كان وما يشأ يكن، وأن ا ـ سـبحانه وتعالى ـ لاحاد شيئته، ولا مانع لقدرته، ففعله مستمر أزلا وأبدا، وأن كل فعل من أفعاله ـ سبحانه وتعا ـ متعلق شيئته، ويتضح منهجهم من خلال عرض أقوا م الا يعرضون فيها لأقوال الفرق ا نحرفة عن حقيقة ا سألة.[3]

من خلال البحث هذه ا سألة يتبـ أن أهل السنة وا ماعة قد عرفـوا مكمـن ا طأ والضلال عند الفرق الا تكلمت هذه ا سألة، والا اعتمدت على قياس الغائـب على الشاهد، وهذه بعض ا سائل الا رأى أهل السنة أن ا لل انطلق منها، والا هـي حقيقتها من قياس الغائب على الشاهد.

---

(1) انظر موعة الرسائل وا سائل (٢٨٥/٥).

(2) انظر موعة الرسائل وا سائل (٣١٧/٥ ـ ٣١٩).

(3) انظر بيان تلبيس ا همية (١٤٤/١ ـ ١٤٨).

ا سألة الأو : عدم تقدير ا حق قدره.

فالفلاسفة القائلون بقدم العا النافون لصفات ا وأفعاله، يقدروا ا حق قدره، واعتمدوا على هذا القياس، فكل ما يتصف به ا خلوق ينفى عن ا معناه العام، فلـذلك جعلوا ا هو الوجود ا طلق، وجعلوا الفعل مقارنا للمفعول زمانا الفةً للـشاهد، وأمـا ا تكلمون فإ م نفوا دوام فعل ا أزلا، فيجعلون هناك زمانا ا معطل فيه عـن الفعـل، فقو م هذا وصف له ـ سبحانه ـ بالنقص الأزل وأن الكمال قد دد له، و ذلـك تشبيه ـ سبحانه ـ با خلوق الذي ينتقل من النقص إ الكمال[1].

وأما أهل السنة فهم لا يشبهون ا لقه، بل يثبتون فعل ا أزلا وأبدا ولا علون هذا العا أول خلق له.

ا سألة الثانية: جعلهم ا سألة ثنائية التقسيم[2]

فجعلوا ا سألة ثنائية، ولا يوجد قسم ثالث فيها، فإما أن تقول العا قد ، وجنس ا وادث قد ، وإما أن تقول العا حادث وجنس ا وادث حادث، ولا يوجد رأي آخـر صحيح يقوم على الكتاب والسنة ويشهد له العقل.

والسبب هذا التقسيم للمسألة معتمد أيضا على قياس الغائب على الشاهد وذلك من خلال غلطهم مسمى ا ركة وا دوث، فالفلاسفة قالت: لا يعقل أن يكون جـنس ا ركة والزمان وا وادث حادثا، وأن يكون مبدأ كل حركة وكل حادث صـار فـاعلا لذلك بعد أن يكن، وأن يكون الزمان حادثا بعد أن يكن حادثا مع أن قبل وبعـد لا يكون إلا زمان، وهذه القضايا إ ا تصدق كلية ولا تصدق معينة، ظنـوا أن ا ركـة ا عينة وهي حركة الفلك قد ة أزلية، وزما ا قد فضلوا ضلالا بعيدا.

وأما ا تكلمون فظنوا أنه لا كن أن يكون جنس ا ركة وا ـوادث والفعـل إلا حادثا ـ لتسويتهم بـ طر الفعل ـ وإلا كان فاعل ا ميع يزل معطـلا حـدثت ا وادث بلا سبب أصلا، وانتقل الفعل من الامتناع إ الإمكان بلا سبب، وصار قادرا بعد أن يكن بلا سبب، وكان الشيء بعد ما يكن غ زمان[3].

فالسبب ا قيقي هذا الضلال هو قياس الغائب على الشاهد، حيث إ م جعلـوا هذا العا ا شهود وا سوس هو أول فعل ا وخلقه، ولأجل ذلـك مـن رأى حـدوث

---

(1) انظر موعة الرسائل(٣٦٦/٥).

(2) انظر موعة الرسائل (٣٥٧/٥ ـ ٣٥٨).

(3) انظر موعة الرسائل (٣٧٣/٥).

الأشياء وأ ا حادثة شيئا بعد شيء خاصة ا اضر وا ستقبل قاس ما غاب علـى هـذا الشاهد وهم ا تكلمون، وأما الفلاسفة رأوا أن هذا العا هو أول ا لق، والإنسان لا يرى إلا استمرار الفعل فكما لا حد له ا ستقبل فلا حد له ا اضي[١].

وأيضا نظروا إ الزمان فالفلاسفة رأوا أن ا لقة مستمرة الطرف وجودا وزمانـا، والزمان ا قصود هو ما علموه من هذا الزمان ا دد بطلوع الشمس وغرو ا وكذلك رأي ا تكلم [٢].

وأما أهل السنة وا ماعة فرأوا أن ا سألة ليست كذلك بل جنس ا وادث قد وأما آحادها فحادثة، وكل ما سوى ا لوق، ولا يوجد لوق بعينه قد [٣] بل جنس الفعـل قد والسبب قو م هذا أمور هي ما يلي:

١- أن فعل ا مستمر أزلا وأبدا لا حاد له ولا مانع، وهذا الفعل معلق شيئة ا ، يقول ابن تيمية: "إن العقل يفرق بـ كون ا تكلم بشيء بعد شيء ودائما وكون الفاعل يفعـل شيئا بعد شيء دائما وبـ آحاد الفعل والكلام فيقول كل واحد من أفعاله لا بد أن يكـون مسبوقا بالفاعل وأن يكون مسبوقا بالعدم و تنع كون الفعل ا ع مع الفاعل أزلا وأبدا وأما كون الفاعل يزل يفعل فعلا بعد فعل فهذا من كمال الفاعل... فالفاعل يتقدم على كل فعل من أفعاله وذلك يوجب أن كل ما سواه دث لوق"[٤].

فالقياس واضح من كلامه ـ ر ه ا ـ حيث بـ أن العقل يـز بـ الفعـل ا ستمر والفعل الواحد، وهذا مشاهد، وقاس هذا ا ع على ما يليق با مـن الكمـال، وكذلك بـ أن كل فاعل يتقدم فعله لا يكون معه وهذه أيضا من الشاهد.

٢ ـ من أسباب الضلال عدم التفريق بـ م تأخذ ا ملة حكم الفرد وم الف؟

يقول ابن تيمية ـ ر ه ا : "انضمام الفرد إ غ ه إما أن يوجب ثبوتا أو الف حكـم تلك الأفراد وإما لا يوجب فإن يوجب ثبوت أمر الف حكم الأفراد كان حكم ا كوم حكم الأفراد وإن أوجب ثبوت أمر الف حكم الأفراد ب أن يكون حكم ا مـوع حكم الأفراد،مثال الأول ا عدوم مع ا عدوم فإن انضمام أحد ا إ الآخـر لا رجـه أن يكون معدوما، وكذلك انضمام الواجب إ الواجب وا مكن إ ا مكن... ومثال الثا

(١) انظر موعة الرسائل (٣٥٠/٥ ـ ٣٥٢) ، وانظر (٣٥٦/٥) و(ص ٣٦٠).

(٢) بيان تلبيس ا همية (١٥٣/١).

(٣) انظر موعة الرسائل (٣٦٢/٥).

(٤) انظر موعة الرسائل (٣٦١/٥).

أبعاض الإنسان وغ ه من ا يوان وأبعاض الدار والبيت وا دينة و و ذلك فـإن انـضمام بعض ذلك إ بعض يوجب للمجموع أن يصـ حيوانا وبيتا ومدينة ... فإنه بالاجتمـاع صل له من التركيب ما لا صل بالأفراد"[(١)].

فليس شرطًا أن الفرد إن كان دثًا أن تكون ا ملة دثة، فمثلا خلق الإنسان دث وخلق ا يوان دث وخلق العا دث، ولكن لة ا لق ـ فعل ا ـ غ دثة. فلا زمان لذلك كن الوقوف عنده، وضرب مثالاً توضيحيا لذلك بأبعاض الإنـسان فيختلف حكم موعها عن حكم أفرادها، فالقياس واضح جدا كلام ابـن تيميـة السابق.

ا سألة الثالثة: التفريق بـ ما حدث ا اضي وما صل ا ستقبل[(٢)]

فالفلاسفة جعلوا فعل ا الأزل هوخلق العا وهو أول خلق ا ، وأما ا تكلمون فقد منعوا فعله الأزل، فكلا الطائفتـ ترى أن العا هو أول خلق ا فالفلاسفة قـالوا بقدمه مع اعترافهم دوث ا وادث ا اضر وا ستقبل، أما العا فهو غ حادث بـل قد ، وأما ا تكلمون فجعلوا ا وادث مستمرة ا ستقبل، ولكن منعوها الأزل وجعلوا بداية ا وادث هو خلق هذا العا ا شهود، والصحيح أن "الأزل ليس شيئًا دودا يقـف عنده العقل بل ما من غاية ينتهي إليها تقدير الفعل إلا والأزل قبل ذلك بلا غاية ـدودة حـ لو فرض وجود مدائن أضعاف مدائن الأرض كل مدينة من ا ردل ما لؤها وقدر أنه كلما مضت ألف ألف سنة فنيت خردلة، فـ ا ردل كله والأزل ينته... فما مـن وقت إلا والأزل قبل ذلك، وما من وقت صدر فيه الفعل إلا وقد كان قبل ذلك كنا، وإذا كان كنا فما ا وجب لتخصيص حال الفعل با لق دون ما قبل ذلك فيما لا يتناهى؟.

وأيضا الأزل معناه عدم الأولية، وليس الأزل شيئًا دودا، فقولنا يـزل قـادرا نـزلة قولنا هو قادر دائما، وكونه قادرا وصف دائم لا ابتداء له... وإذا ظن الظـان أن هذا يقتضي قدم شيء معه كان من فساد تصوره، فإنه إذا كان خالق كل شيء فكل مـا سواه لوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قد بقدمه، وإذا قيل يزل لق لوقًا بعـد لوق كما لا يزال الأبد لق لوقًا بعد لوق (فيفـ ما يفنيـه)[(٣)] مـن ا ـوادث

(١) الصفدية (٢٥/١ ـ ٢٦).

(٢) انظر موعة الرسائل وا سائل (٣٧١/٥ ـ ٣٧٢).

(٣) ا طبوع (ننفي ما ننفيه)ولعل الصواب ما أثبته.

وا ركات شيئًا بعد شيء، وليس ذلك إلا وصفه بدوام الفعل لا بأن معه مفعـولاً مـن ا فعولات بعينه.

وإن قدر أن نوعها يزل معه فهذه ا عية ينفها شرع ولا عقل بل هي من كماله، قال تعا : ﴿ أفمن لق كمن لا لق أفلا تذكرون﴾[النحل، ١٧]، وا لق لا يزالون معه، وليس كو م لا يزالون معه ا ستقبل ما ينا كماله، وب الأزل ا ستقبل مع أنه ا اضي حدث بعد أن يكن إذا كان كل لوق فله ابتداء، ولا زم أن يكون له انتهاء، وهذا فرق أعيان ا خلوقات وهو فرق صحيح لكن يشتبه على كث من النـاس النـوع بالع "[1].فالقياس حصل ا يلاحظ ويشاهد على ما هو ماضٍ غائب فلا فرق بينهما.

ا سألة الرابعة: عدم التفريق ب الفعل القائم بذاته تعا وا نفصل عنه:

الفعل يطلق ويراد به نفس الفعل وتارة يراد به مسمى ا صدر[2].

فالفلاسفة نفوا عن ا الفعل القائم بنفسه، ومع ذلك احتجوا على قدم العا بـأن الفاعل يزل فاعلاً، أو يزل لفعله مدة، أو أنه يزل للمادة مادة، فغاية حجتهم قـدم نوع الفعل، وجروا ذلك على ا ركة أو الفعل ا ع وهي حركة الأفلاك[3].

وأما ا تكلمون فهم أيضا لا يرون قيام الفعل با ، وجعلوا أول فعل ا هو هذا العا ، وهو لوق وا خلوق له زمن خلقه ا فيه، ولأجل ذلك حكموا بأن ا معطل عن صـفة ا لق حـ خلق[4].

وأما الصواب فهو أن الفعل يراد به نفس الفعل القائم بنفسه، كما يقـول القائـل: فعلت هذا وأفعله ويقصد ما قام به، وقد يريد فعله ا نفصل عنه كصلاة الإنسان وصـيامه فالعمل هنا ا عمول[5].

فمثلاً النجار له فعل يقوم بنفسه وهو عمله الذي يقوم به ومفعول منفصل عنه وهو نتيجة العمل.

---

(١) موع الفتاوى (٢٣٨/١٨ ـ ٢٤٠)، وانظر موعة الرسائل (٣٧١/٥).

(٢) انظر موعة الرسائل وا سائل (٣١٧/٥ ـ ٣١٨).

(٣) انظر موعة الرسائل وا سائل (٣٦٧/٥).

(٤) انظر موعة الرسائل وا سائل (٣٦٦/٥).

(٥) موعة الرسائل وا سائل (٣١٧/٥).

فا ـ سبحانه وتعا ـ له فعل يقوم بنفسه أز أبدي متعلق شيئته، وله مفعول منفصل عنه لوق كائن بعد أن يكن[(١)]، وقد سبق أن أهل السنة يقولون الفعل قـد النوع حادث الآحاد.

ا طلب الثا :ا كمة والتعليل والقدر عند أهل السنة وا ماعة:

لقد ضل الفلاسفة وا تكلمون باب ا كمة والتعليل والقدر والسبب يعود إ أمرين: الأول: جعلهم الفعل هو ا فعول، والثا منعهم قيام الأفعال الاختيارية با تعـا ولقـد أشار إ هذين السبب شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ر ه ا ـ فقال: "إن القائل إذا قـال هذه التصرفات فعل ا أو فعل العبد فإن أراد بذلك أ ا فعل ا ع ا صدر فهذا باطـل باتفاق ا سلم وبصريح العقل ولكن من قال هي فعل ا أراد به أ ا مفعولـة لوقـة كسائر ا خلوقات.

من هؤلاء من قال إنه ليس فعل يقوم به فلا فرق عنده ب فعله ومفعوله وخلقـه و لوقه وأما ا مهور الذين يفرقون ب هذا وهذا فيقولون: هذه لوقة مفعولة ليـست هي نفس فعله وأما العبد فهي فعله القائم به وهي أيضا مفعولة له إذا أريد بالفعل ا فعـول فمن يفرق حق الرب تعا ب الفعل وا فعول قال إ ا فعل ا تعا وليس ـسمى فعل ا عنده معنيان وحينئذ فلا تكون فعلاً للعبد ولا مفعولة له بطريق الأو ...وأما مـن قال خلق الرب تعا خلوقاته ليس هو نفس لوقاته قال إن أفعال العباد لوقة كـسائر ا خلوقات ومفعولة للرب كسائر ا فعولات و يقل إ ا نفس فعل الرب وخلقه بل قال إ ا نفس فعل العبد وعلى هذا تزول الشبهة، فإنه يقال: الكذب والظلم و و ذلك من القبـائح يتصف ا من كانت فعلاً له كما يفعلها العبد وتقوم به ولا يتصف ا من كانت لوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغ ه كما أنه سبحانه لا يتصف ا خلقه غ ه مـن الطعـوم والألوان والروائح والأشكال وا قادير وا ركات وغ ذلك"[(٢)].

وقياس الغائب على الشاهد هنا يظهر جليا من خلال ضربه ثال فعل العبد وتفريقه ب ما يقوم به ويكون فعلاً له وب ما هو صفة لغ ه، فكذلك ا ـ جل جلاله ـ يفرق حقه ـ سبحانه وتعا ـ ب فعله الذي يقوم به وب ما لقه صفة لغ ه من الطعـوم والألوان وا ركات وغ ذلك.

---

(١) موعة الرسائل وا سائل (٣٥٤).

(٢) موعة الرسائل وا سائل (٣١٨/٥ ـ ٣١٩).

موقف أهل السنة وا ماعة من الفلاسفة والأشاعرة وا عتزلة من قضية ا كمة أفعال ا :

أولاً: موقفهم من الفلاسفة والأشاعرة:

أنكر الفلاسفة والأشاعرة ا كمة أفعال ا وذلك لزعمهم أن إثبات ا كمة أفعال ا يستلزم أنه يفعل لغرض، ومن يفعل لغرض فهو مستكمل بغ ه، وهذا نقـص الباري سبحانه، ولقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ر ه ا ـ على دعـواهم بـأ م لا يعقلون الشاهد فاعلاً إلا مستكملاً بفعله، بقوله: "قول القائل: كان قبل ذلك ناقصا إن أراد به عدم ما دد فلا نسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذي اقتضت ا كمة وجوده فيـه يكون نقصا وإن أراد بكونه ناقصا مع غ ذلك فهو نوع بل يقال عدم الشيء الوقت الذي تقتض ا كمة وجوده فيه من الكمال، كما أن وجوده وقت اقتضاء ا كمـة وجوده كمال، فليس عدم كل شيء نقصا... وليس كل زيادة يقدرها الذهن من الكمال بل كث من الزيادات تكون نقصا كمال ا زيد كما يعقل مثـل ذلـك كـث مـن ا وجودات والإنسان قد يكون وجود أشياء وقت نقصا وعيبا حقه و وقت آخـر كمالاً ومدحا حقه"[1].

فقول الشيخ ـ ر ه ا ـ إننا لا نرى الشاهد إلا ما هو مستكمل بغ ه مع التنبيه إ أن كث ا من ا وجودات والإنسان قد يكون ما يتصف به ويفعله وقت كمال دح به وقد يفعل هذا الفعل نفسه وقت آخر ويكون نقصا يذم به هذا كله من قياسه الغائـب على الشاهد.

ثانيا: موقفهم من ا عتزلة:

يثبت ا عتزلة ا كمة والتعليل أفعال ا لكنهم يقـصرون إثبـات ا كمـة مفعولات ا تعا ، ولا ينسبو ا إ أفعاله ـ عز وجل ـ القائمة بنفـسه، وزعمـوا أن ا كمة ذلك إحسانه إ ا لق.

قال شيخ الإسلام ـ ر ه ا ـ بيانه لنقض دعواهم: "الإحسان إ الغ مود لكونه يعود منه على فاعله حكم مد لأجله إما لتكميل نفسه بذلك وإما لقصده ا مـد والثواب بذلك وإما لرقة وأ ده نفسه يدفع بذلك الإحـسان الأ وإمـا لالتـذاذه وسروره وفرحه بالإحسان فإن النفس الكر ة تفرح وتسر وتلذ با الذي صل منها إ غ ها... أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إ الفاعل سواء يعلم أن مثـل

---

(١) موعة ا سائل والرسائل (٥/٣٣٧ ـ ٣٣٨).

هذا الفعل سن منه بل مثل هذا يعد عبثا عقول العقلاء وكل من فعل فعلا لـيس فيـه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثا و يكـن مودا على هذا وأنتم عللتم أفعاله فرارا من العبث فوقعتم العبث فإن العبث هو الفعـل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل"(١).

واستخدام الشيخ ـ ر ه ا ـ لقياس الغائب على الشاهد هنا لا فى على أحد وذلك من خلال استدلاله على إثبات ا كمة فعل الشاهد من استكماله بذلك ا مـد الذي يلحق به على فعله للإحسان أو لقصد الثواب أو لغ ذلك.

موقف أهل السنة وا ماعة من قضية وجوب فعل الأصلح على ا :

ذكر فيما سبق أن مذهب ا عتزلة هو إ ا م فعل الأصلح على ا تعا ، ولقد نقد أهل السنة وا ماعة ا عتزلة ذلك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ر ه ا : "وأمـا ا ثبتـون للقدر من أهل السنة والشيعة فمتفقون على أن ا تعا لا يقاس لقه أفعاله كمـا لا يقاس م ذاته وصفاته فليس كمثله شيء لا ذاته ولا صفاته ولا أفعاله وليس ما وجب على أحدنا وجب مثله على ا تعا ولا ما حرم على أحدنا حرم مثلـه علـى ا تعا .."(٢)

فقوله ـ ر ه ا : " وليس ما وجب على أحدنا ..." هو قياس غائب على الشاهد استخدمه لنفي وجوب الأصلح على ا ، وهذا معتمد على قو م الصفات بأن لكل صفة مع عام ومع خاص إما با الق أو ا خلوق فقول ا عتزلة وجوب الأصلح للمخلـوق وهذا لا وز تعميمه على ا ـ سبحانه وتعا .

موقف أهل السنة وا ماعة من قضية التحس والتقبيح:

لقد توسط أهل السنة وا ماعة بـ ا عتزلة القائل بالتحس والتقبيح العقلي، وبـ الأشاعرة القائل بالتحس والتقبيح الشرعي، فقالوا بأن التحس والتقبيح منه مـا هـو شرعي ومنه ما هو عقلي. قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ر ه ا : " وقد ثبت با طـاب وا كمة ا اصلة من الشرائع ثلاثة أنواع: أحدها: أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ولو يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العـا والظلـم يشتمل على فساده فهذا النوع هو حسن وقبيح وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنـه أثبت للفعل صفة تكن لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعلـه معاقبـا

(١) موعة الرسائل وا سائل (٢٩١/٥).

(٢) منهاج السنة النبوية للشيخ ابن تيمية (٤٤٧/١ ـ ٤٤٨).

الآخرة إذا يرد الشرع بذلك وهذا ا غلط فيه غلاة القائل بالتحس والتقبيح[(١)] فإ م قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعا م القبيحة ولو يبعث ا إليهم رسولا وهـذا خـلاف النص، قال تعا : ﴿ وما كنا معذب حـ نبعث رسولا ﴾[الصافات، ١٠٣].

النوع الثا : أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا وإذا ى عن شـيء صـار قبيحـا واكتسب صفة ا سن والقبح طاب الشارع.

والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن به العبد هل يطيعه أم يعصيه ولا يكون ا راد فعل ا أمور به كما أمر إبراهيم بذبح ابنه: ﴿ فلما أسلما وتله للجب ﴾ [الاسراء، ١٥]، حصل ا قصود ففداه بذبح عظيم.

وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمى ا بعث ا إليهم من سأ م الصدقة فلما أجاب الأعمى قال ا لك: أمسك عليك مالك فإ ا ابتليتم فرضي عنك وسخط على صـاحبيك[(٢)] فا كمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس ا أمور به وهذا النوع والذي قبله يفهمـه ا عتزلة وزعمت أن ا سن والقبح لا يكون إلا ا هو متصف بذلك بدون أمـر الـشارع، والأشعرية ادعوا أن يع الشريعة من قسم الامتحان وأن الأفعال ليست ا صـفة لا قبـل الشرع ولا بالشرع وأما ا كماء وا مهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب"[(٣)].

وأما ما ص ا سن والقبح أفعال ا فإن ا عتزلة والأشاعرة أخطأوا فهم ذلك ويب ابن تيمية ـ ر ه ا ـ هذا ا طأ فيقول: "وا عتزلة أثبتت ا سن أفعال ا تعا لا ع حكم يعود إليه من أفعاله ومنازعوهم ا اعتقدوا أن لا حسن ولا قبح إلا ما عاد إ الفاعل منه حكم نفوا ذلك وقالوا القبيح حق ا تعا هو ا متنع لذاته وكل ما يقـدر كنا من الأفعال فهو حسن إذ لا فرق بالنسبة إليه عندهم ب مفعول ومفعـول وأولئـك أثبتوا حسنا وقبحا لا يعود إ الفاعل منه حكم يقوم بذاته إذ عندهم لا يقوم بذاته وصف ولا فعل ولا غ ذلك وإن كانوا قد يتناقضون أخذوا يقيسون ذلك على ما سن مـن العبد ويقبح.."[(٤)].

---

(١) وهم ا عتزلة ومن وافقهم.

(٢) رواه البخاري، كتاب أحاديث الانبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع، الفتح (ج ٦، ح ٣٤٦٤)، ومسلم كتاب الزهد والرقائق، برقم (٢٩٦٤).

(٣) موع الفتاوى (٤٣٤/٨ ـ ٤٣٦).

(٤) موعة الرسائل(٢٩٢/٥).

فالسبب فهمهم ا اطئ للحسن والقبح أفعال ا يعود إ أن كل فريق أخـذ انب من جوانب الفعل وعليه سار، فا عتزلة جعلوا الفعل هو ا فعول ا نفصل فلا ب أن يصدر عن ا إلا كل ما هو حسن وإلا وصف ا بالقبيح، وأما الأشاعرة فنظروا إ ا كم العائد إ الفاعل مع عدم النظر للمفعول، فلم يفرقوا ب مفعول ومفعول.

ومذهب أهل السنة أفعال ا أ م يثبتون جا الفعل، فتارة يراد به الفعل القـائم بالذات، وتارة يراد به ا فعول، وقد ذكر ابن تيمية ـ ر ه ا ـ ا لل أقوال ا خالف بقوله: "إنه يقال الكذب والظلم و و ذلك من القبائح يتصف ا من كانت فعلا له كمـا يفعلها العبد وتقوم به، ولا يتصف ا من كانت لوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغـ ه كما أنه ـ سبحانه ـ لا يتصف ا خلقه غ ه من الطعوم والألوان والروائح والأشكال وا قادير وا ركات وغ ذلك فإذا كان قد خلق لون الإنسان يكن هو ا تلون بـه وإذا خلق رائحة منتنة أو طعما مرا أو صورة قبيحة و و ذلك ا هو مكروه مذموم مستقبح يكن هو متصفا ذه ا خلوقات القبيحة ا ذمومة ا كروهة والأفعال القبيحة ومع قبحهـا كو ا ضارة لفاعلها وسببا لذمه وعقابه وجالبة لأ ه وعذابه وهذا أمر يعود علـى الفاعـل الذي قامت به لا على ا الق الذي خلقها فعلا لغ ه.."[(١)] فيتضح من قول شيخ الإسلام ما يلي:

١- تفريقه ب الفعل القائم بالنفس والفعل القائم بالغ ا فعول للفاعل.
٢- ب أن ا خالف يصفوا ا بصفات لوقاته من روائح وأشكال ومقادير وهم يثبتون أ ا من خلقه سبحانه، فلماذا يفرقون ب أفعال ا ؟، فهذه الصفات لا يثبتـون أن ا متصف ا مع اعترافهم أ ا من خلق ا ، وبعض أفعاله لو أثبتوا خلقـه ـا لأخـذ حكمها، فا عتزلة جعلوا القول ا خلوقات من حيث حسنها وقبحها هـي أسـاس ا سن والقبح أفعال ا ، والأشاعرة كذلك عندما فهموا أن ا كم علـى ا ـسن والقبح أفعال ا يكون من جهة ا خلوقات، نفوا القبح وا سن العقلي ، لأ م لـو قالوا بذلك للزمهم ـ على قو م ـ أن ا يفعل القبيح، فلا يكون ا سن والقبح إلا شرعي فلا فرق عندهم ب مفعول وآخر إلا ا أثبته الشرع.
٣- التفريق الشاهد ب ا فعول ا ذموم، وا فعول ا مدوح والفعـل ا ـذموم والفعـل ا مدوح، وهذا معلوم ضرورة.
٤- ب أن أفعال كل فاعل خاصة به ولا يأخذ ا الق حكمها لأ ا تقم به.

---

(١) موعة الرسائل (٣١٩/٥).

و رنا ذلك إ سؤال هو: **هل الإرادة تستلزم الرضا والمحبة؟**

قد ب أهل السنة أن الإرادة لا تستلزم الرضا وا بة وذلك لأن: "ا راد نوعان مـراد لنفسه ومراد لغ ه فا راد لنفسه مطلوب بوب لذاته وما فيه من ا فهـو مـراد إرادة الغايات وا قاصد وا راد لغ ه قد لا يكون مقصودا ا يريد ولا فيه مصلحة له بـالنظر إ ذاته وإن كان وسيلة إ مقصوده ومراده فيجتمع فيه الأمران بغضه وإرادتـه ولا يتنافيـان لاختلاف متعلقهما وهذا كالدواء الكريه إذا علم ا تناول أن فيه شفاءه وقطع العضو ا تآكل إذا علم أن قطعه بقاء جسده... بل العاقل يكتفي إثبات هذا ا كروه وإرادته بالظن الغالب وإن خفيت عنه عاقبته فكيف ن لا فى عليه خافية فهو سبحانه يكره الشيء ولا ينا ذلك إرادته لأجل غ ه وكونه سببا إ أمر هو أحب إليه من فوقه..."[1] فمن قيـاس الغائب على الشاهد اتضح أن ا راد قد يكون مكروها ولكن يراد لأجل غ ه.

وتبقى مسألة واحدة ألا وهى خلق أفعال العباد.

مذهب أهل السنة وا ماعة خلق أفعال العباد أ ا لوقة وهي فعل للعبد قائمة به لا يوصف ا ا وقد وضح ابن تيمية ـ ر ه ا ـ الفرق ب الفعل القـائم بالـذات والفعل القائم بالغ حيث قال: "قول القائل: هذا فعل وفعل هذا لفظ فيه إ ال فإنه تـارة يراد بالفعل نفس الفعل وتارة يراد به مسمى ا صدر فيقول: فعلت هذا أفعله فعلا، وعملت هذا أعمله عملا فإذا أريد بالفعل نفس العمل الذي هو مسمى ا صدر كـصلاة الإنـسان وصيامه و و ذلك فالعمل هنا هو ا عمول وقد ا د هنا مسمى ا صدر والفعل وإذا أريـد بذلك ما صل بعمله كنساجة الثوب وب الدار و و ذلك فالعمل هنا غ ا عمـول ... وا قصود أن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل ا أو فعل العبد فإن أراد بذلك أ ا عـ ا صدر فهذا باطل باتفاق ا سلم وبصريح العقل ولكن من قال هي فعل ا أو أراد به أ ا مفعولة لوقة كسائر ا خلوقات فهذا حق"[2].

وضح ذلك بقوله: "إن أفعال العبد لوقة كسائر ا خلوقات ومفعولة للرب كسائر ا فعولات و يقل إ ا نفس فعل الرب وخلقه بل قال إ ا نفس فعل العبد وعلى هذا تزول الشبهة فإنه يقال: الكذب والظلم و و ذلك من القبائح يتصف ا من كانت فعلا له كما يفعلها العبد وتقوم به ولا يتصف ا من كانت لوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغـ ه كما أنه لا يتصف ا خلقه غ ه من الطعوم والألوان والـروائح والأشـكال وا قـادير

---

[1] الطحاوية ص (٢٥٢ ـ ٢٥٣).

[2] انظر موعة الرسائل (٣١٧/٥ ـ ٣١٨).

وا ركات وغ ذلك فإذا كان قد خلق لون الإنسان يكن هو ا تلون به وإذا خلق رائحة منتنة أو طعما مرا أو صورة قبيحة و و ذلك ا هو مكروه مذموم مستقبح يكـن هـو متصفا ذه ا خلوقات القبيحة ا ذمومة ا كروهة والأفعال القبيحة.."[1] والقياس واضح الصورة السابقة .

وأما مسألة تأث قدرة العبد الفعل فهي مثل أي سبب من الأسباب، يقول ابن تيمية ـ ر ه ا : "إن أريد بالتأث أن خروج الفعل من العدم إ الوجود وكان بتوسـط القـدرة ا دثة ع أن القدرة ا خلوقة هي سبب وواسطة خلق ا ـ سبحانه وتعا ـ الفعل ذه القدرة كما خلق النبات با اء وكما خلق الغيث بالسحاب وكما خلق يع ا سببات وا خلوقات بوسائط وأسباب فهو حق وهذا شأن يع الأسباب وا سببات وليس إضـافة التأث ذا التفسـ إ قدرة العبد شركًا وإلا فيكون إثبات يع الأسباب شركا"[2].

فالقياس واضح وهو أنه جعل قدرة العبد سببا كالأسباب لا فرق كا ـاء للنبـات فالنبات وه تاج إ ا اء لينمو فكذلك فعل العبد تاج إ قدرته إخراجه.

(١) موعة الرسائل (٣١٩/٥).

(٢) الفتاوى(٣٨٩/٨ ـ ٣٩٠).

الفصل ا امس

النبوات عند الفلاسفة وا تكلم وأهل السنة وا ماعة

هذا الفصل ثلاثة مباحث:

ا بحث الأول : النبوات عند الفلاسفة.

ا بحث الثا : النبوات عند ا تكلم .

وفيه مطلبان:

ا طلب الأول: النبوات عند ا عتزلة.

ا طلب الثا : النبوات عند الأشاعرة.

ا بحث الثالث: النبوات عند أهل السنة وا ماعة.

الفصل ا امس

النبوات عند الفلاسفة وا تكلم وأهل السنة وا ماعة

هذا الفصل الأساس يقوم على أمور مشاهدة ومعلومة حيث الأنبياء وعلومهم وخصائصهم ومعجزا م ا تعرفه البشرية و ا شاهدته إ بعثة مد ـ صلى ا عليه وسلم ـ والذي ختم ا به الأنبياء. فالكلام النبوات يقوم على هذه الأمور ا شاهدة وا علومة. فالقياس يع مباحثها واضح ولا تاج إ كثرة بيان ولكن يز أهل السنة وا ماعة عن الآخرين باعتمادهم تقريرهم لعقيد م أ م ينطلقون أساسا من النصوص الشرعية وال حقيقتها أدلة عقلية اطب العقول ويردون ما يعلمونه ويشاهدونه إ هذه النصوص ال هي ثابة القواعد ال يس ون عليها وال لا كن ال أن الف الواقع.

وسوف أورد ـ إن شاء ا ـ هذا الفصل ثلاثة مباحث:

١- النبوات عند الفلاسفة.

٢- النبوات عند ا تكلم .

٣- النبوات عند أهل السنة وا ماعة.

ا بحث الأول
النبوات عند الفلاسفة

موقف الفلاسفة من الأنبياء أ م: "لا هم كذبوا م تكذيب ا كذب الذين كذبوا بالنبوات مطلقًا، ولا صدقوهم تصديق ا ؤمن الذي آمنوا م مطلقًا بل كانوا كمن آمن ببعض وكفر ببعض"[1].

فالفلاسفة أثبتوا النبوات وأقروا ا ولكن إقرارا الف ما عليه أقوال الأمم وما عليه كتاب ا وسنة رسوله ـ صلى ا عليه وسلم ـ فهم جعلوا النبوة اكتسابا لا اصطفاء من ا ـ سبحانه وتعا ـ فجعلوا النبوة: " رد صفة قائمة بنفس الن "[2] دون تعلقها طاب ا للن . ولأجل ذلك قالوا بأقوال خالفوا ما عليه يع الأمم ا ثبتة للنبوات ومن ذلك إنكار حقيقة وجود ا ن وا لائكة فجعلوها قوى نفسية ليستقيم قو م با عجزات.

وأصل الضلال بقو م النبوات أمور كما بينها شيخ الإسلام وهي:

١ ـ يعود إ قو م أفعال ا وإنكارهم لقدرته ومشيئته وأن ا ما هو إلا علة تامة.

٢ ـ وهو يعود إ حصرهم ا عرفة وأسباب الوجود فيما علموه ونفي ما لا يعلمونه.

يقول شيخ الإسلام: "فهؤلاء قوم حصروا الوجود وأسبابه فيما علموه ولا علم عندهم بانتفاء ما يعلموه وغاية أحدهم أن ينفي الشيء لانتفاء دليل مع وهذا غاية ا هل وهم جهال من وجه : أحد ا: عدم العلم بكث من أنواع ا وجودات وأحوا ا، والثا : عدم العلم بأسباب ا وادث فإ م ا يثبتوا قدرة الرب على تغي العا ونفوا مشيئته ال ا دث ا وادث صاروا منكرين رق العادات فاحتاجوا إثبات الغرائب إ إجرائها على ذلك القانون الباطل"[3].

٣ ـ نظرهم للأمور ا شتركة ب الأنبياء وغ هم وجعلها هي أصل النبوة وأبطلوا ما امتازت به الأنبياء عن غ هم. فأبطلوا لأجل ذلك قدرة ا ومشيئته ونفوا وجود ا لائكة وا ن ليستقيم قو م وجعلوا الأنبياء من جنس العارف ا عرفة ا شتركة ب ا سلم واليهود والنصارى وا وس[4].. إ . ومن هذا يتضح أ م استعملوا قياس الغائب على الشاهد ونفوا ما لا يدخل ت معلومهم.

---

(١) الصفدية (٢٠٣/١).

(٢) الصفدية (٢٢٥/١).

(٣) الصفدية (١/ص١٧٠).

(٤) الصفدية(١/ص٢٣٣).

ويتبين من السابق أن أصل الضلال عندهم أن ما هو معلوم لديهم هو الحق وما لا يعلمونه فهو باطل وينفونه. وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذه الأسباب جعلتهم يقولون في النبوات ما يقولون.

وسوف أعرض في هذا المبحث القضايا التالية:

المطلب الأول: حاجة الناس للنبوات.

المطلب الثاني: مفهوم النبوة عند الفلاسفة وخصائصها.

المطلب الثالث: الوحي عند الفلاسفة.

المطلب الرابع: المعجزة عند الفلاسفة.

المطلب الأول: حاجة الناس للنبوات

الفلاسفة الإسلاميون عند كلامهم على حاجة الناس للنبوات يثبتون أنها ضرورية ولكن ضرورتها لاستقامة معاش الناس وانتظام حياتهم كضرورة أن يكون للناس حاكم وأن يكون لهم طبيب ونحو ذلك.

فمثلاً الفارابي في مدينته الفاضلة يذكر أموراً تدل على احتياج الناس للنبوة فزعم مزاعم هي: "١ ـ أن كل إنسان مفطور على أنه يحتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه... فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات كثرة متعاونين"[1]. فهو يبين أن فطرة الإنسان تقتضي الاجتماع، وهذا أمر مشاهد وواقع.

٢ ـ يبين خصائص المدينة الفاضلة بأنها التي تنال بها السعادة والتي تكون بالتعاون على الأشياء بالاختيار والإرادة[2].

٣ ـ شبه المدينة الفاضلة بالبدن الصحيح التام الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان والمحافظة عليها. والبدن فيه رئيس واحد وهو القلب والأعضاء الأخرى تعمل ما يريده ذلك الرئيس وتتفاوت درجات الأعضاء بحسب اتصالها بالقلب وكذلك رئيس المدينة يجب أن يكون واحداً[3].

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص١١٢).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص١١٣).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص١١٤) بتصرف.

فها هو يشبه رئيس ا دينة ال تاجه لتتميم حيا ا وا افظة عليها كالقلب وهذا واضح جدا فيه القياس.

٤ ـ ذكر صفات الرئيس ذه ا دينة وهي: أن يكون إنسانا استكمل عقله ا نفعل با عقولات كلها وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل وحصل هذا قوته الناطقة النظرية والعملية قوته ا تخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه[1].

فالرئيس الذي فيه صلاح الناس هو النـ . إ غ ذلك من الشرائط الـ ذكرها.

فالفارا من كلامه السابق وغ ه يبـ أن النـ للناس كالقلب للبدن فصلاح البدن بصلاح القلب ووجوده، وكذلك صلاح الناس بوجود النـ ا تصل بالعقل الفعال.

وابن سينا وابن رشد يبتعدا عن قول الفارا أن ا اجة إ الرسل ضرورة ياة الناس لرفع الظلم وإقامة العدل وسن الشرائع والسنن والقوانـ الـ تكفل سعاد م[2]. وهذا مبـ على أمور مشاهدة ومعلومة بل إن ابن رشد عندما بـ ا اجة إ الرسل بـ "أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور ا تواترة كوجود سائر الأنواع الـ نشاهدها"[3] وبـ أن فعل الأنبياء وا اجة إليهم هو سعادة الناس واستدل أيضا على ا اجة إ الأنبياء بقصور العقل البشري عن بعض الأمور فقال: "إن العلم ا تلقى من قبل الوحي إ ا جاء متمما لعلوم العقل أعـ أن كل ما عجز عنه العقل أفاده ا تعا الإنسان من قبل الوحي. والعجز عن ا دارك الضروري علمها حياة الإنسان ووجوده منها ما هو عجز بإطلاق أي ليس من طبيعة العقل أن يدرك ا هو عقل ومنها ما هو عجز سب طبيعة صنف من الناس وهذا العجز إما أن يكون أصل الفطرة وإما أن يكون لأمر عارض من خارج من عدم تعلم، وعلم الوحي ر ة ميع هذه الأصناف"[4].

فهو يبـ أن ا اجة إ الرسل تتميم العلوم العقلية ولكن لا بد من تبيـ أمر ألا وهو التفريق عند ابن رشد بـ ا مهور وا اصة، فما كان حاجة للجمهور لا يكون حاجة للخاصة وأقصد كلامه العجز عن ا دارك الضرورية لأن من طبيعة منهجه ومنهج الفلاسفة الآخرين أ م يأخذون ما جاءت به الشرائع من الألفاظ وينـزلو ا على معا غ

(١) آراء أهل ا دينة الفاضلة (ص١١٨ ـ ١٢١) بتصرف.

(٢) انظر النجاة (ص٣٠٣ ـ ٣٠٤).

(٣) مناهج الأدلة (ص٢١٦).

(٤) افت التهافت (ص١٥٠).

ا عا الشرعية ال يريدها الشرع[1]. فما يتكلم به الشرع ا تعجز عنه العقول يتكلم به الفلاسفة بألفاظه دون معانيه وهذا ما سيتبـ   ا طالب القادمة ـ إن شاء ا .

فالفلاسفة يرون ا اجة إ الأنبياء ضرورية ويستدلون بذلك على الأمور ا علومة ا شاهدة وحاجة الناس إ ما يضبط حيا م ويد م على السعادة ولا بد أن يتميز من يضبطهم بقوى وصفات توجب له تلك ا كانة وكذلك يضبطهم بقوان تصلحهم. وا قيقة أن ا اجة للرسل ليست فقط لإصلاح معاشهم وإقامة العدل بـ الناس ولكن بأمور أخرى ستذكر ـ إن شاء ا ـ مبحث النبوة عند أهل السنة وا ماعة.

ا طلب الثا : مفهوم النبوة عند الفلاسفة وخصائصها

مفهوم النبوة عند الفلاسفة مبنية على أصلهم العلاقة بـ ا الق وا خلوق وهو الكلام بقضية الفيض وال تنفي عن ا القدرة وا شيئة[2]. فجعلوا النبوة حالة نفسية[3] قائمة بنفس الن ليست وحيا من ا إ عباده.

وهذه ا الة النفسية يشترط فيها ثلاثة أمور إذا ققت ققت معها النبوة:

١ ـ ما يسمونه بالقوة القدسية. وخلاصة هذا الأمر هو أن هذا الإنسان ا وصوف بالنبوة يشترط فيه أن يكون أذكى من غ ه. ويبينها ابن سينا بأن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال با بادئ العقلية إ أن يشتغل حدسا أع قبولاً ا من العقل الفعال إما بدفعه أو بلا دفعه اتساقًا لا تقليدا بل بترتيب يشتمل على ا دود الوسطى فإن التقليدات بالأمور إ ا تعرف بأسبا ا ليس ضرورة عقلية فهذا ضرب من النبوة بل هي أعلى ا راتب الإنسانية. فخلاصة هذه ا رتبة أن صل به العلم بسهولة[4].

٢ ـ القوة التخيلية. وخلاصة هذه ا رتبة أن يتمثل له ما يعلمه نفسه ف اه ويسمعه ف ى نفسه صورا نورانية هي عندهم ملائكة ا من جنس ما صل للنائم منامه ومن جنس ما صل لبعض أهل الرياضة[5].

---

(١) انظر الفتاوى (١٧٠/١) وما يليها.

(٢) الصفدية (١٧٠/١) وما بعدها.

(٣) الصفدية (٢٢٥/١).

(٤) الصفدية (٦/١).

(٥) الصفدية (٦/١).

٣ ـ القوة النفسانية ال يتصرف ا هيو العا كما أن العائن له قوة نفسانية يؤثر ا عي[1].

فهذه القوى م اكتملت كان الإنسان نبيا واستدلوا على كل قوة بأدلة ليثبتوا صحتها وقد ذكرت سابقًا دليل ابن سينا على القوة الأو وأن هناك أشخاصا لا تاجون إ ا د الأوسط بل مباشرة يصلون إ النتيجة فهم أذكى من غ هم.

وقد استدل لقوة التخيل ـ وال من خلا ا يريد إثبات الوحي وأنه أمرمشترك ب الناس فحصوله أمر لا نع من حصوله الأمر الآخر ـ ا يلي:

أ ـ ذكر أنه: "قد يشاهد قوم من ا رضى وا مرورين صورا سوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة ا إلا سوس خارج فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن أو سبب مؤثر سبب باطن. وا س ا شترك قد ينتقش أيضا من الصور ا ائلة معدن التخيل والتوهم كما كانت هي أيضا تنتعش معدن التخيل والتوهم من لوح ا س ا شترك وقريبا ا ري ب ا رايا ا تقابلة"[2].

وقد ب الطوسي أنه يقصد بالسبب الباطن القوة ا تخيلة والسبب ا ؤثر سبب باطن يع النفس[3]. وب أيضا أن ا دف من استدلاله الة ا مرورين أ م يشاهدون صورة ليست عدومة لأن ا عدوم لا يشاهد فهي مرتسمة قوة باطنة وهي ا سماة با س ا شترك[4].

فابن سينا يريد ويز رؤية الإنسان لأمور غائبة كل حالة من أحواله مادام أنه يراها بعض الأحوال ت ظروف معينة.

والقياس واضح جدا حيث قاس حالة ا مرور ا شاهد با الة ال يريد إثبا ا وهي القضية الغائبة ال يريد إثبا ا وهي النبوة ورؤية الوحي.

ب ـ واستدل كذلك بالنائم، فإنه حالة نومه يرى أحوالا حكم ا شاهدة[5]. يقول ابن سينا: "التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما حال النوم فلا مانع من أن يقع فعل ذلك النيل حال اليقظة إلا ما كان إ زواله سبيل

(١) الصفدية (/٧).

(٢) الإشارات (٨٧١/٤ ـ ٨٧٢).

(٣) الإشارات (٨٧٢/٤).

(٤) الإشارات (٨٧١/٤).

(٥) الإشارات(ص٧٨٤ ـ ٧٨٥).

ولارتفاعه مكان. أما التجربة والسماع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك نفسه ارب أ مته التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد ا زاج نائم قوى التخيل والتذكر"[١] فهذا دليل واضح على استخدامه لقياس الغائب على الشاهد للتدليل على مسألته. فهو يتكلم عن ا الة ال يسكن فيها ما يشغل ا س الظاهر فإذا سكن فإن للنفس ا ذابا إ مظاهرة الطبيعة شاغل والنوم أشبه با رض ولأجل ذلك يكون ا س ا شترك معطلا فتنتقش فيه النقوش ا تخيلة مشاهدة[٢].

وعقب شارح الإشارات بعد هذا القول بقوله: "فلهذا قلما لو النوم من رؤيا"[٣]. فهو يستدل ا يراه النائم على ما كن أن يكون يقظة فما دام أنه صل حالة للإنسان صل ا ذلك فما ا مانع من حصوله   كل حال إذا اجتنبت ا وانع.

ج ـ وأيضا استدل على قوة ا خيلة بالرياضة وهي مزيلة للموانع الشاغلة عن التخيل وانتقاش قو ا   ا س ا شترك وهذا ما صل لكث من الناس الذين يقومون بالرياضة[٤]، فهو يستدل با شاهد ا علوم على الغائب الذي يريد إثباته.

وابن تيمية ـ ر ه ا تعا ، يقول: "معلوم أن ما ذكروه لا يفيد ا زم ا قالوه وإ ا غايته إمكان ذلك وجوازه بأن يقال إذا جاز أن يرى الإنسان مناما يدل على أمور غائبة أمكن أن يكون العلم ميع الأمور الغائبة من هذا الباب... ومن ا علوم أن هذا لا يدل على نوع هذا ا مكن بلا ريب فلم قلتم إن هذا هو الواقع"[٥].

فا سألة لا جزم فيها فالأنواع تلفة فالنائم غ ا ستيقظ وا مرور غ السليم وهكذا.

واستدل ابن سينا أيضا على القوة النفسانية بالعائن وتأث ه ا ع فقد زعم أن: "فالإصابة بالع   يكاد أن تكون من هذا القبيل وا بدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر كًا ا تعجب منه اصيتها..."[٦].

وأثر الع   أمر مشاهد معلوم ـ ولكن سيترك الرد على هذه القوة عند الكلام على ا عجزة ـ وهي من طرق إثبات ا عجزة عندهم.

---

(١) الإشارات (٨٦١/٤ـ ٨٦٢).

(٢) الإشارات (٨٧٥).

(٣) الإشارات (٨٧٥/٤).

(٤) انظر الإشارات (٨٧٦/٤ ـ ٨٨١).

(٥) الصفدية (١٧٩/١ ـ ١٨٠).

(٦) الإشارات (٤ ص٨٩٩).

ب ابن تيمية ـ ر ه ا ـ أن قو م بأن الأنبياء م قوى نفسية تازون ا عن غ هم صحيح، ولكن ليست هي فقط النبوة أو موجبتها بل إنه استدل بأن بعض الصا قد صل م بعض أجزاء النبوة ولا يكونون أنبياء. فيقول ـ ر ه ا : "فالقائل إنْ قال إنّ الن خص بقوى نفسه تاز ا عن غ ه علمه وعمله فهذا ا يقر به ا مهور ولا ريب تفضيل ا للأنبياء بفضائل أنفسهم وأن من خصه ا بالفضائل فقد أراد به خ ا"(١) فهو يقر بأن الأنبياء م فضائل يزوا ا عن غ هم ولكن زادوا عنهم بأمور لا كن الوصول إليها إلا للن فب ـ ر ة ا ـ أن النبوة ليست فقط صفة قائمة نفس الن بل هي أيضا تعلق خطاب ا بالن .(٢) وب ـ ر ة ا ـ أنه مع هذه الفضائل ا ختص ا الن : "لا بد النبوة من إ اء إ ي تص به من صه بذلك من عباده شيئته وقدرته"(٣) فلا بد مع قوى النفس ـ وليس القول ا كقول الفلاسفة ـ وحيا من ا .

ب ـ ر ه ا ـ أن إقرارهم بأن الن من قامت به هذه القوى ليس إقرارا بالنبوة بل إن هذه القوى صل أعلى منها لآحاد الناس الذين فيهم فضيلة علمية وعملية لكن أهل العلم والإ ان بالرسل يعلمون أن نسبتهم إ الأنبياء من جنس أهل الرؤيا الصادقة إ الأنبياء فإن الرؤيا الصادقة جزءًا من ستة وأربع جزءًا من النبوة، وإذا كان بعض أجزاء النبوة صل لآحاد ا ؤمن وليس هو نبيا تب أن ما يذكره هؤلاء من ا ق هو جزء من أجزاء النبوة وما يذكرونه من الباطل مردود عليهم(٤).

ا طلب الثالث: الوحـ ـ ـي

وهو يرجع عندهم إ ما يسمونه بالقوة التخيلية وخلاصة القول فيها أن هذا الإنسان صل له رؤى و اع بأصوات ليست ا ارج وذلك يعود لقوة يله فهو يسمع ويرى أمورا ليست الواقع؛ فالأنبياء لا يسمعون كلام ا حقيقة ولا يرون ا لائكة وإ ا ذلك خيال يقع م نظرا لقو م هذه ا رتبة وأن ج يل عليه السلام هو العقل الفعال(٥)، وهو ما يتخيل نفس الن من الصور ا يالية وكلام ا هوما يوجد نفس الن كالذي

(١) الصفدية (ص٢٢٥).

(٢) الصفدية (ص٢٢٥).

(٣) الصفدية (ص٢٣٠).

(٤) انظر الصفدية (ص٢٣٣ ـ ٢٣٦).

(٥) أقسام العلوم العقلية ابن سينا (ص١١٤)، والسياسات ا دنية للفارا (ص٣).

يوجد نفس النائم[1]؛ فجـ يل الذي أنـزله ا على الأنبياء بالوحي إما ـ كما يقولون ـ هو العقل الفعال أو هو متعلق نفس النـ ـ صلى ا عليه وسلم ـ غـ منفصل وهو ما يتخيله نفسه كما يتخيل النائم. وإثبات ا لائكة عندهم الف لإثبات ا سلم وهذا على أصلهم بأخذ الألفاظ ا وجودة الكتاب والسنة وإنـزا ا على معان عندهم الفة حقيقتها.

والسبب نفي وجود ا لائكة وأ م إما القوى العا ة النفس، أو كما قالوا جـ يل إنه العقل الفعال، وكذلك نفي ا ـن والشياط وأ ا قوى نفسية، هذا من أجل إثبات قوى النفس وما يرونه الشاهد من أعمال ولا يوجد أمر سوس مادي يفعلها ولأجل ذلك قالوا بأ ا قوى نفسية وهذا ـ كما قال ابن تيمية ر ه ا : إن عدم الدليل ا ع لا يدل على عدم ا دلول فهم ينفون وجودها مع إثبات يع الطوائف ـذه القوى. ولكن يؤخر الكلام فيها لارتباطها با عجزة.

فهم قد جعلوا للوحي ـذه الصورة الـ تقع للنائم وكذلك جعلوا جـ يل بأنه إما ـرد قوة نفس أو العقل الفعال، ومن خلال هذا القول يتضح القياس حيث أ ـم:

١ ـ استدلوا على إمكان العلم با غيبات حال اليقظة الة النائم وهذا أمر معلوم فاستدلوا به على الأمر الغائب ألا وهو حال اليقظة.

٢ ـ عندما رأوا أن ا لائكة لا ـكن ان يقعوا ـت ا ـس جعلوهم من ضمن الأمور الـ تكون ا آثار وهي لا ـس بذوا ا فجعلوهم إما قوة نفسية وقوى النفس معلومة ومشاهدة أو العقل الفعال فقاسوا ا لائكة على آثار هذه القوى أو على ما يفيض من العقل الفعال فنفوا الوجود ا قيقي عن ا لائكة.

فالكلام على القضية الأو أنه ما دام حصل أمر مع حالة معينة يقتضي حصو ا حالة أخرى غـ صحيح وإ ا يفرض جواز ذلك جوازا عقليا لا أنه يقع[2].

وأيضا استدلوا الات الضعف الإنسا من نوم ومرض على أعلى ا الات الإنسانية وأشرفها فلا وجه للقياس بينهما، وأما القضية الثانية ا ـتص ـ يل ـ عليه السلام ـ فبـ ابن تيمية ـ ر ه ا ـ أن الأنبياء الذين يقر ـم الفلاسفة ون عن ا لائكة وا ـن، وأ ـم أحياء ناطقة قائمة بنفسها ليست أعراضا تقوم بغـ ها، وأ ـم يفعلون أمورا لا يقدر عليها البشر. واستدل بأدلة كثـ ة منها:

---

(١) الرسالة العرشية (ص١٢).

(٢) انظر الصفدية (١٧٩/١ ـ ١٨٠).

١ ـ إتيان الملائكة إبراهيم وذهابهم إلى لوط، فهذا الذهاب لا يكون لقوة نفس قائمة بالغير وهو معلوم حتى عند أهل الكتاب[١].

٢ ـ أنهم تشكلوا بصور آدميين ورآهم الأنبياء وغيرهم مثل سارة أمراة الخليل ـ عليه السلام ـ والصحابة عندما رأوا جبريل ـ عليه السلام ـ ومريم ـ عليها السلام ـ ومعلوم أن القوى النفسانية التي تكون في نفس النبي وغير النبي لا يراها الحاضرون ولا يكون منها هذه الأحوال والأقوال والأفعال[٢].

٣ ـ أن الوحي الذي نـزل على نبينا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ لو أخبر قريشا بأن هذا مما يراه النائم أو مثله، لم ينكروه فهم يثبتون ذلك ولكن كذبوه بنـزول ملك وليس قوة نفس[٣].

رد عليهم ـ رحمه الله ـ في زعمهم جبريل هو العقل الفعال بما يلي :

أ ـ أن العقل لا يتصور بصورة البشر.

ب ـ أن الله قال: ﴿ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين﴾ [التكوير /٢٠-٢١] والعقل الفعال ليس مطاعا وغايته عندهم أن يتحرك الفلك الأسفل تشبها به لا طاعة له وأما فوق ذلك فلا تأثير له فيه[٤].

ج ـ أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ رآه عند سدرة المنتهى وأن له ستمائة جناح إلى غير ذلك من الأوصاف المخالفة والتي لا تنطبق على العقل الفعال[٥].

فهذه أوصاف جبريل التي ذكرها الله ورسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهي مخالفة لما يقوله هؤلاء "فمن عرف مذهبهم وعرف ما قالته الرسل علم بالضرورة أن ما يقولونه مخالف لما يقوله الرسل لا موافق له فيلزم إما تصديق الرسل وتكذيبهم وإما تكذيب الرسل وتصديقهم. وهم يؤمنون بالرسل من وجه ويكفرون بهم من وجه"[٦]، فها هو ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يستدل عليهم من الشاهد لأن الأوصاف المذكوره للملائكة أوصاف حسية وأما العقل وأوصافه فغير ذلك.

---

(١) انظر الصفدية (١٩٣/١ ـ ١٩٦).

(٢) انظر الصفدية (٩٦/١).

(٣) انظر الصفدية (٢٠١/١).

(٤) الصفدية (٢٠١/١).

(٥) الصفدية (٢٠٢/١).

(٦) الصفدية (٢٠٣/١).

ا طلب الرابع: ا عجـ ـزة

أرجع الفلاسفة ا عجزات إ قوى النفس و يعترفوا با عجزات الكونية الكب ة كانفلاق القمر وغ ها من ا عجزات.

فا عجزات عندهم تعود إ القوة الثالثة القوة النفسانية وال ضربوا ا مثالا بالعائن وتأث ه ا ع و يفرقوا ب معجزات الرسول وحيل السحرة.

فأرجعوا يع معجزات الرسل إ قوى نفسية وال من أجلها نفوا وجود ا ن وا لائكة.

و مضمون كلامهم هذا ا وضوع هو:

١ ـ ذكروا أن للنفوس قوى تؤثر الأشياء كالعائن وتأث ه ا ع [١].

٢ ـ ذكر ابن سينا أن ا عجزات تعود إ ثلاثة أشياء فقال: "الأمور الغريبة تنبعث عا الطبيعة من مبادئ ثلاثة أحدها ا يئة النفسية وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب ا غناطيس للحديد بقوة صه، وثالثها قوة اوية بينها وب أمزجة أجسام أرضية صوصة يئات وضعية... والسحر من قبيل القسم الأول بل ا عجزات والكرامات والن ات من قبيل القسم الثا والطلسمات من قبيل القسم الثالث"[٢]. فالقياس واضح جدا هذا التقسيم ـ كما يراه هو ـ من الواقع فالأمر الذي يرى غريبا له إحدى هذه الاحتمالات ال وقعت بالفعل وما غاب من الأمور الغريبة يعود إ هذه الأقسام ا علومة.

٣ ـ أنكروا ا ن وا لائكة لإثبات أن يع ا عجزات صل بقوى النفس وقد سبق ذكرها.

جعل ابن سينا أسبابا للخوارق وهي ما يأ :[٣]

أ ـ سبب التمكن ترك الغذاء مرة وهو أن النفس تشتغل ا يعرض ا من معرفة أو بة وخوف و و ذلك ح لا وع بسبب أن القوى ا اضمة مشتغلة عن ليل الغذاء.

فقد ب ابن سينا أن الإنسان يترك الأكل مرة بسبب خوف أو فساد هضم فالعارف أو با فاض قوته[٤]، والقياس واضح جدا بأنه استدل بالقضية ا علومة وهي ترك الأكل لأمر غ معلوم أو يراد إثباته وهو ترك الطعام دون خوف أو جوع وهذا خارق للعادة.

---

(١) انظر الإشارات (ص٨٩٩).

(٢) الإشارات (٤/٩٠٠ ـ ٩٠١).

(٣) انظر الصفدية (١/١٧٦ ـ ١٧٧).

(٤) انظر الإشارات ٤/٨٥٣ ـ ٨٥٧).

ب ـ سبب التمكن من الأفعال الشاقة مثل أن يطيق العارف فعلاً أو حركة رج عن وسع مثله وهذا كما أن النفس إذا حصل ا غضب وفرح أو انتشاءٌ ما بِسكْرٍ معتدل وأمثاله حصل ا قوة تكن قبل وكذلك إذا حصل ا من أحوال العارف ما يقويها(١).

وهذا أيضا واضح فيه القياس فقاس حالة الغضب والسكْر وما صل ا من عمل أمر لا يستطيعه الإنسان حالة اعتداله فلا مانع من حصوله لبعض الناس.

ج ـ و سبب التمكن من الإخبار عن الغيوب ومضمونه أنه قد يعلم الغيب اليقظة كما يعلمه النوم(٢).

٥ ـ يفرقوا ب معجزات الأنبياء والسحر وإ ا استدلوا بالسحر على ا ارق. يقول ابن سينا: "فالذي يقع له هذا جبلة النفس ويكون رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء والذي يقع له هذا يكون شريرا ويستعمله الشر فهو الساحر ا بيث"(٣).

وهذا أيضا يتضح فيه القياس فجعل قاعدة وهي أن من صارت على يديه ا معجزة وكان رشيدا فهو ن ومن صارت له وهو شرير فهو ساحر.

الرد على أقوا م:

أولا: السبب قو م أن ا معجزات إ ا تعود إ قوى نفسية يعود إ أنه: " كنهم تعليل بعض ا وارق بعلل طبيعية فعللوها جها م ظنوا هذا يطّرد فطردوا وأما حذّاقهم فيكذبون با وارق ا ارجة عن القانون الطبيعي عندهم وذلك مثل كون بعض الناس يبقى شهرا أو شهرين لا يأكل فأخذ ابن سيناء يقول إشاراته: إذا بلغك أن عارفًا مكث مدة لا يأكل ولا يشرب فاسجح بالتصديق فإن الطبيعة عجائب(٤).. إ "(٥).

فقد نظروا ا معجزات ووجدوا أن بعضها كن تعليله بالعلل الطبيعية (وهذا الشاهد) وقاسوا عليه ما تبقى أو نفوا ما الف. فكلامهم لا يتعدى هذا وذلك على قانو م الطبيعي ا عتاد بأنه لا يتصور أن يفعل ا ؤثر ا واد إلا ما هي قابلة له فقد يقولون إن ا واء

(١) انظر الإشارات (٥٥٨/٤ ـ ٨٦٠) ، والصفدية (١٧٦/١).

(٢) الصفدية (١ ص١٧٦ ـ ١٧٧) ، والإشارات(٨٨٤/٤ ـ ٨٩٠) .

(٣) الإشارات (٨٩٨/٤ ـ ٨٩٩).

(٤) انظر الإشارات (٨٥٣/٤ ـ ٨٥٧).

(٥) الصفدية (١٣٦/١ ـ ١٣٧).

ا كان قابلاً لأن ينقلب ماءً أمكن أن يؤثر ا ؤثر فيه حـ يصـ ا واء ما ءً فينـ زل ا طر. ولكن سوى ذلك من الأمور الـ رج عن قوى النفس والطبيعة فلا كن ال أن يثبتوها خالفتها هذا القانون. ولأجل ذلك التزموا ا تأويل الآيات الكـ ى كقلب عصا موسى أن العصا عصا العلم وأ ا ابتلعت حبال ا هل وعصيه[1]. وابن سينا أراد أن يبـ أن هذه ا وارق مثل الطوفان أو خشوع السباع أو غ ها أن ا أسبابا من أسرار الطبيعة وأن ذلك كله من قوى النفس[2].

وغاية كلامه أنه ما دام أن النفس تؤثر نفسها أو شيء صغ جاز أن تقلب حقائق الأشياء وهذا لا يدل على نوع هذا ا مكن بلا ريب[3]. فالسبب الرئيس لقو م هو ما استقر أذها م وما تعلّموه من العلوم الطبيعية ونفوا ما لا يستطيعون إثباته من الأمور ا وجودة ليستقيم قانو م.

ثانيا: أن غاية ما لديهم إثبات قوى النفس.

فكون النفوس أو غ ها من الأعيان جعل ا فيها من القوى والطبائع ما صل به بعض الآثار لا ينكر لا الشرع ولا العقل[4].

ولكن القضية ا راد إثبا ا هي معجزات الأنبياء وهي ليست كما يقولون بأ ا قوى نفسية، مع إثباتنا للقوى النفسية.

فالساحر والعائن وغ ا ن يتصرف بقوى الأنفس يفعل ا نفصل ما يفعله القادر ا تصل فهذا من أفعال العباد ا عروفة وا قدورة[5].

ولكن إثبات أن لقوى النفس تأث ا لا كن أن يثبت تأث هذه القوى ا وادث العظيمة[6].

فغاية ما يريدون إثباته قوى النفس، وأهل السنة يثبتو ا ولكن هناك أمور عظيمة كانشقاق القمر والبحر وقلب العصا حية لا كن أن يؤثر عليها بقوى النفس. والإثبات والنفي يقوم على قياس الغائب على الشاهد فإثبات قوى النفس ذا القياس ونفيه كذلك.

---

(١) انظر الصفدية (١٣٨/١).

(٢) انظر الإشارات (٨٩٢/٤ ـ ٩٩٦).

(٣) انظر الصفدية (١٨٠/١).

(٤) انظر الصفدية (١٣٦/١).

(٥) انظر الصفدية (١٣٨/١).

(٦) انظر الصفدية (١٦٢/١).

ثالثًا: استدلوا على ا عجزات بأمور يرو ا خارقة وهي ما يفعله العائن والساحر وأ ا من قوى النفس.

واستدلا م بالعائن والساحر على ا عجزات دليل على قياس الغائب على الشاهد فهم قاسوا الأنبياء ا راد إثبا م وإثبات معجزا م بالعائن والساحر الثابت تأث هم، ولكن هل فعلاً الساحر والعائن يعملون أمورا خارقة وهي تكون مقام ا عجزات النبوية؟.

وا واب أن أفعال الساحر والعائن ليست من معجزات النبوة أو من جنسها للأسباب التالية:

١ ـ أن هذه الأمور ال استدلوا ا هي من الأمور ا عتادة كالأسباب ال صل ا ا رض وا وت و و ذلك[١].

فجميع ما ذكروه أمر معتاد وكث ليس من خوارق العادات ولا من جنس ا عجزات[٢]، فالعائن الذي يؤثر ا ع ليس أمرا خارقًا بل هو أمر معتاد و صل من كث من الناس وليس من أشخاص قليلا وكذلك السحر.

٢ ـ جعل السحر من قوى النفس غ صحيح. بل السحرة مستعينون بأرواح مقارنة م وكتب السحر ا وروثة من الأمم لموءة بذكر ذلك[٣]. وكذلك ليس ذلك خرق للعادة بل هذا ا اعت أنه صل بالشياط لكن مقرونا ا يدل على كذبه وفجوره[٤].

فلإثبات قوى النفس والتدليل عليها احتاج الفلاسفة فيه إ قياس الغائب على الشاهد وكذلك عند الرد على الفلاسفة احتيج إ قياس الغائب على الشاهد فمن الواقع وا علوم ما يرد كلامهم.

رابعا: الرد على أن ا عجزات قوى نفسية.

لقد رد عليهم شيخ الإسلام بعشرة أوجه ليثبت م أن هذه ا عجزات ليست من قوى النفس وكلها تقوم على قياس الغائب على الشاهد ولكن يكتفى هنا ا يفي بالغرض:

١ ـ لا دليل م بكون هذه الآثار من قوى النفس[٥].

---

(١) انظر الصفدية (١٨٢/٦).

(٢) انظر الصفدية (١٧٨/١).

(٣) انظر الصفدية (١٧١/١ ـ ١٧٤).

(٤) انظر الصفدية (١٨٢/١).

(٥) انظر الصفدية (١٨١/١).

٢ ـ اعترافهم بأن من هذه ا عجزات ما لا كن أن يكون من قوى النفس ولأجل ذلك يؤولو ا.

يقول ابن سينا إثبات هذه الأمور ا عجزة ال لا كن أن تكون من خرق العادة: "اعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول ا والشهادة ا إ ا هو ظنون إمكانية صـ إليها من أمور عقلية فقط، وإن كان ذلك أمرا معتمدا لو كان ولكنها ارب ا ثبتت طلبت أسبا ا. ومن السعادات ا تفقة الاستبصار أن يعرض م هذه الأحوال أنفسهم ويشاهدوها مرارا متوالية غ هم حـ يكون ذلك ربة إثبات أمر غريب له كونا وصحةً وداعيا إ طلب سببه. فإذا اتضح جسمت الفائدة واطمأنت النفس إ وجود تلك الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأه ربأه منها وذلك من أجسم الفوائد وأعظم ا همات إ لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه طال الكلام ومن لا يصدق ا ملة هان عليه أن لا يصدق أيضا التفصيل"[1].

وقد عقب بعد ذلك ابن تيمية بقوله: "إ ا ذكر من أسباب الغرائب الإخبار با غيبات يذكره رد كونه ظنا كنا علم إمكانه بأدلة عقلية بل ا علمت هذه الغرائب با شاهدة وا الصادق فطلبت حينئذ أسبا ا وهذا بعينه يقال له فيما علم غ ه ثبوته با شاهدة والأخبار الصادقة"[2].

فمثلاً انفلاق البحر وانقلاب العصا فهذه الأمور وأمثا ا لا يصدر جنسها عن سبب معتاد فهذه خارقة للعادة لاف ما يكون خارقًا للعادة قدره، لا جنسه[3].

٣ ـ قد نفوا وجود ا ن وا لائكة وجعلوها من قوى النفس حـ افظوا على أصلهم وجعلوا أخبار ا ن وا لائكة من الكشف النفسا ولكن الواقع لا يشهد م فا ن ثابتة عند يع الأمم و الناس كالكهان والناس يسمعون من ا صروع أنواع الكلام والأخبار الغائبة واللغة الغريبة ال يعلمون باضطرار أ ا ليست من قوى الإنسان ولا كن لذلك الشخص أن يتكلم ا.

فإذا ثبت ذلك وهو أن الإخبار بالأمور الغائبة قد صل بالأسباب النفسانية وقد صل بالأسباب الأخرى كالشياط وا لائكة فإ م قد أثبتوا للأنبياء أضعف الطرق ألا

---

(١) الإشارات (٨٩١/٤).

(٢) الصفدية (١٦٧/١ ـ ١٦٨).

(٣) انظر الصفدية (٨١/١ ـ ١٨٢).

وهو القوى النفسانية فكان غاية إ ا م بالنبوة جعلهم الن نـزلة رجل من أضعف صا ي الناس[١].

٤ ـ أن ا ن تفعل أمورا لا تستطيع قوى النفس فعلها كحمل إنسان ا واء والس به من مكان لآخر فهذا الانتقال لا تستطيعه قوى النفس مهما فعلت[٢].

٥ ـ أن من معجزات الأنبياء ما لا يكون شاعرا به فكيف تكون من قوى النفس لأن قوى النفس لا بد أن تكون بإراد ا وهناك أمور من معجزات الأنبياء تكن بإراد م؛ فالن مد ـ صلى ا عليه وسلم ـ كانت من معجزاته قبل ولادته ـ وهو معدوم غ موجود فلا أثر لقوته فيه ـ قصة أصحاب الفيل وكذلك ا وادث ال حصلت حـ مولده وإخبار الكهان بأموره. وأمورا بعد وفاته كمحبة الناس له جيلا بعد جيل وهذا أمر خارج عن قوى الأنبياء[٣].

٦ ـ أن الن مع الاعتراف بأنه اختص صائص نفسية يزة ولكن هذه الفضائل ليست السبب بالنبوة بل لا بد أن يرافق ذلك اصطفاء من ا بوحيه وكلامه. فهناك من الناس الصا من تكون له فضائل بل و صل له بعض أجزاء النبوة ومع ذلك لا يصبح نبيا لأن النبوة اصطفاء من ا ـ سبحانه وتعا [٤].

خامسا: ما التزموه من الالتزامات الفاسدة بسبب هذه الأقوال:

١ ـ عدم التفريق بـ الن وغ ه من السحرة و يفرقوا إلا بأن هذا بر وهذا فاجر[٥].

٢ ـ جعل الآيات أ ا من قوى النفس فمن أتى ذا ا ارق فهو ن فجعلوا من الأنبياء ما ليس منهم وأخرجوا منهم من هو ن [٦].

٣ ـ إنكار وجود ا ن وا لائكة وإرجاعهما إ أ ما قوى نفس.

٤ ـ جعلهم النبوة اكتسابا وليست اصطفاء وهذا ما جعل ابن سبع وابن عر وأمثا م يبحثون عنها[٧].

---

(١) انظر الصفدية (١٨٣/١ ـ ١٨٩).

(٢) انظر الصفدية (١٩٠/١ ـ ١٩٢).

(٣) انظر الصفدية (٢١٩/١ ـ ٢٢٥).

(٤) انظر الصفدية (٢٢٥/١ ـ ٢٣٥).

(٥) انظر النبوات (٥٠٦/١).

(٦) انظر النبوات (٥٠٧/١).

(٧) انظر الصفدية (٢٣٠/١ ـ ٢٣١).

المبحث الثاني

النبوات عند ا تكلم

يد القول النبوات عند ا تكلم على مذاهبهم أفعال ا والقدر وال جرت عليهم الضلال النبوات وإن كانوا يقرون ا ويثبتو ا ويؤمنون با عجزات الدالة على النبوة ولكن خالفوا أهل السنة بعض تفاصيل مسائل النبوات وا عجزات والكرامات.

وأما الرد عليهم فسيكون عند عرض مذهب أهل السنة وا ماعة ح لا يتكرر الكلام .

ا طلب الأول: ا عتـ ـزلة

النبوة عند ا عتزلة مسألة من مسائل العدل وليست أصلاً مستقلا بذاته فالكلام النبوات فرع عن الكلام باب العدل ومتصل به(1). وا عتزلة النبوات ينطلقون من كلامهم أفعال ا والقضاء والقدر فساروا على ما يقتضيه قو م باب أفعال ا .

وا سائل ال تعرض ا ا عتزلة باب النبوات تدخل ت ثلاث مسائل:

١- ا اجة إ إرسال الرسل.
٢- ا عجزات ودلالتها على صدق الن ، ويتفرع عنها الكلام السحر وكرامات الأولياء.
٣- العصمة للأنبياء وماذا تقتضيه.

ا سألة الأو : ا اجة إ إرسال الرسل

يقولون بأن النبوة ضرورة وهي واجبة على ا وبنوا هذا القول على أصلهم التحس والتقبيح والصلاح والأصلح واللطف.

يقول القاضي عبدا بار لتقرير حاجة الناس إ إرسال الرسل ح رده على ال ا ة: "إنه قد تقرر عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس وثبت أيضا أن ما يدعو إ الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا الة وما يصرف عن الواجب ويدعو إ القبيح فهو قبيح لا الة. إذا صح هذا وكنا وز أن يكون الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إ أداء الواجبات واجتناب ا قبحات وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك و يكن قوة العقل ما يصرف به ذلك ويفصل ب ما هو مصلحة ولطف وب ما لا يكون كذلك فلا بد أن يعرفنا ا تعا حال هذه الأفعال كي لا يكون عائدا بالنقص

(1) أصول العقيدة ب ا عتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص٤٠٦).

على غرضه بالتكيف[١] وإذا كان لا كن تعريفنا ذلك إلا أن يبعث إلينا رسولاً مؤيدا بعلم معجز دال على صدقه فلا بد أن يفعل ذلك ولا وز الإخلال به"[٢].

فالقاضي عبدا بار من خلال هذا النص يب ا اجة إ إرسال الرسل على كلامهم العدل وهو ما تكلمنا فيه سابقًا ويقيسون فيه ا ـ سبحانه وتعا ـ على ا خلوق فما كان واجبا على ا خلوق فهو واجب على ا ـ تعا ا عما يقولون ـ وهذا من باب قياس الغائب على الشاهد بقياس التمثيل.

فهو يعود إ مسائل معلومة ـ وهو ما سبق تقريره باب العدل ـ مثل قوله: "قد تقرر عقل كل عاقل..." وأيضا: "وثبت أيضا أن ما يدعو إ الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا الة..." وقوله: "وكنا وز أن يكون الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب..." وهذا تصريح فالفعل لا بد أن يظهر أثره وإلا يسم فعلا.

ح إنه عند رده على اا ا ة إثبات ا اجة للرسل استشهد ثال :

١- ال الطبيب قبول قوله وهو وإن أتى ا لا تعرفه العقول مسبقًا ولكن يندرج التعامل مع الطبيب وقبول قوله[٣] ت قاعدة أن دفع الضرر عن النفس واجب.

٢- لو أن ا أخ نا بأن الطريق سبعا فإنا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق ولا كن اشتراط أن ما يقوله القائل يوافق العقل أولاً فكذلك ا ال الأنبياء[٤].

وهنا يتضح القياس حاجة الناس إ إرسال الرسل وقبول قو م.

ا سألة الثانية: ا عجزات ودلالتها على صدق الرسول

ا عتزلة علوا دليلاً على صدق الرسول إلا ا عجزات ولذلك يقول القاضي عبدا بار: "إذا بعث إلينا رسولاً ليعرفنا ا صا فلا بد أن يدعي النبوة ويظهر عليه العلم ا عجز الدال على صدقه عقيب دعواه للنبوة"[٥]. فصل القول ا عجزات ودلالتها على صدق الرسول فجعل هناك شروطا تدل على صدق الرسول وهي:[٦]

(١) هكذا الأصل ولعل الصواب (بالتكليف).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص٥٦٤).

(٣) انظر الأصول ا مسة (ص٥٦٥).

(٤) انظر الأصول ا مسة (ص٥٦٥ ـ ٥٦٦).

(٥) الأصول ا مسة (ص٥٦٨).

(٦)انظر الأصول ا مسة (ص٥٦٩ ـ ٥٧١).

١ ـ أن يكون من جهة ا تعا أو ا كم كأنه من جهته ـ عز وجل ـ والسبب هذا القول أن ا عجز عنده ينقسم إ قسم :(أ) ما لا يدخل جنسه ت مقدور القُدر كإحياء ا وتى.. (ب) ما يدخل جنسه ت مقدور القُدر وذلك و قلب ا دن.. والقرآن من هذا القبيل فإن جنسه وهو الصوت داخل ت مقدور القدر و ذا فإنا لو خلينا وقضية العقل كنا وز أن يكون من جهة الرسول ـ صلى ا عليه وسلم ـ أعطاه ا تعا زيادة علم أمكنه معه الإتيان به.

٢ ـ أن يكون واقعا عقيب دعوى النبوة وإن تأخر عليها مثل إخبار النـ ـ صلى ا عليه وسلم ـ لبعض الغيوب كقتل عمار ولكن ما كان قبل دعوى النبوة فهو إعلام للنبوة أو إرهاص ككلام عيسى ا هد.

٣ ـ أن يكون مطابقًا لدعواه ولو كان العكس لدل على كذبه مثل مسيلمة الكذاب.

٤ ـ أن يكون ناقضا لِعادة من بـ ظهرانيه لأنه لو يكن كذلك يكن ليدل على صدقه. واستدل بعدم نقض العادة كمن قال إن علامته خروج الشمس من ا شرق.

وهذه الشرائط احتاج إثبا ا قياس الغائب على الشاهد وليس هذا إقرارا منا لشروطه ولكن يستطع إثبا ا إلا من قياس الغائب على ا شاهد ولكن قوله هذه الشرائط لا يوافق عليه لأمور:

أولاً ـ تقسيمه للمعجز بأن منه ما يكون من جهة ا أو حكمه وهذا مبـ على قو م الصفات ونفيهم للصفات الـ يتصف ا ا خلوق.

وأهم ما القضية كلامه القرآن وجعل إعجازه الصوت الذي رج وهذا غـ صحيح وقضية القرآن قد سبق الكلام فيها. فقد أدخل القرآن حكم أنه من جهة ا فالقرآن عنده لوق لأنه هذا الصوت الذي رج من الفم .

وأما هذا التقسيم للمعجزة فغـ صحيح فا عجزة كلها من جهة ا ـ سبحانه وتعا ـ وإن قام ا خلق من خلقه كإهلاك الأمم ورفع ا بال وغـ ها فلا يوجد مانع من ذلك ولكن رزهم حصل لإخراج القرآن الذي يقولون بإعجازه ولكن عقيد م فيه الفة لعقيدة أهل السنة وا ماعة.

ثانيا ـ أن تكون ا عجزة عقيب دعوى النبوة لا قبلها.

الرد على هذا الأمر من جهتـ :

أ ـ أن معرفة الرسول لا تكون فقط با عجزة حـ يقال إن ا عجزة لا تكون إلا عقيب دعوى النبوة فالنـ ـ صلى ا عليه وسلم ـ دعى الناس إ دين ا و يقل م إ نـ

ودليلي صدق هذه ا عجزة فقط ولكن عرف من أحواله أنه صادق وما جاء به أنه من عند ا .

ب ـ أن من معجزات الأنبياء ما تكون قبل نبو م وهذه آية م كما حصل قبل نبوة الن مد ـ صلى ا عليه وسلم ـ وعد ذلك من معجزاته ـ عليه الصلاة والسلام.

ثالثًا ـ أن يكون ناقضا للعادة:

قالوا: ا عت أن تكون الآية حجة أن تكون نقضا لعادة من كانت الآية حجة عليهم والعادة عادة له فلو قال آية صدقي أن ينبت ا يلاً خراسان لكان ذلك آية معجزة له[1]. ويقول ابن تيمية ـ ر ه ا : "إن العادة أمر إضا فقد يعتاد قوم ما يعتده غ هم"[2].

والرد على قو م ذلك من وجه :

أ ـ أن عجزات الأنبياء خصائص تلف عن خرق العادة ـ علىتعريفهم ـ فآيات الأنبياء ا لا كن أن يأ به أحد من الناس وهو خارق للجميع ن كانت عاد م هذه أو لا على مر الزمان ولا كن أن صل إلا لن مثله وقد صل ن سار على طريقهم وتصبح أيضا معجزة للن .

ب ـ أن خرق العادة غ منضبط لأن هذا أمر نس وقد يكون الأمر خارقا مكان وزمان دون مكان وزمان آخر وهذا ملاحظ زماننا هذا من التطور العجيب الذي يعت خارقًا الأزمنة السابقة كالط ان مثلاً.

وأيضا صل الاشتباه ب الأنبياء والسحرة لأن السحرة قد يأتون ا يكون خارقًا للناس ويأ بأمر يتعودوه. فلا ضابط للمعجزة عندهم وهي ال تدل على صدق الن ويقع فيها هذا الاضطراب ا يستلزم الاضطراب النبوة.

وقد التزم ا عتزلة لذلك نفي أعمال السحرة وكرامات الأولياء ح يستقيم كلامهم وهذا نفي لأمر معلوم مشاهد.

ا سألة الثالثة: عصمة الأنبياء

يرى ا عتزلة أن عصمة الأنبياء من الذنوب مطلقة إلا الصغائر ال لاحظ ا إلا تقليل الثواب دون التنف فإ ا وزة على الأنبياء ولا مانع نع منه لأن قلة الثواب ا لا

---

(١) انظر اية الأقدام (ص ٤٣٩).

(٢) النبوات (٨٦٧/١).

يقدح صدق الرسل ولا القبول منهم[١]، وأما الكبائر فلا وز لا قبل البعثة ولا بعدها لأن النفوس مطبوعة على القبول ن يتدنس با عاصي ولا ارتكب شيئًا من كبائرها كما هي مطبوعة على أن لا تقبل ن يتعاطاها. فمعلوم أن الناس إ قبول قول ا سن[٢] وهو يتدنس عندهم عصية قط أقرب منهم إ قبول قول ا جاج وكان يرتكب من الفواحش ما كان يرتكبه[٣].

و ذا يتضح أن ا عتزلة عند نفيهم لذلك اعتمدوا على قياس الغائب على الشاهد وصرحوا بذلك با ثال ا ضروب با سن وا جاج.

ا طلب الثا :النبوات عند الأشاعرة

هذا ا طلب عرض ذهب الأشاعرة النبوات والذي يتب فيه استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد إثبات قضاياهم ال يثبتو ا من خلال هذا القياس.

وسوف يكون الكلام هذا ا طلب ثلاث مسائل:

١- ا اجة إ إرسال الرسل.

٢- ا عجزات ودلالتها على صدق الأنبياء.

٣- عصمة الأنبياء من الذنوب.

ا سألة الأو : ا اجة إ إرسال الرسل

يرى الأشاعرة أن إرسال الرسل جائز كن ع أنه ليس ضروريا ذاته و كن أن يتخلف. بوب البغدادي كتابه أصول الدين "باب جواز بعثة الرسل وتكليف العباد"[٤] وكذلك الأ ي وحجتهم على قو م هذا: "إثبات نبوة مد ـ صلى ا عليه وسلم ـ فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان"[٥] فاستدلا م بقياس الغائب على الشاهد واضح فلا دليل لديهم على هذه ا سألة إلا بأ ا وقعت وما وقع فهو جائز لأن ا ستحيل لا يقع، فالنبوة عندهم جائزة وهذا الف للنصوص الشرعية وسيتضح ذلك مبحث النبوات عند أهل السنة وا ماعة ـ إن شاء ا .

---

(١) انظر شرح الأصول ا مسة (ص٥٧٤).

(٢) يقصد ا سن البصري.

(٣) انظر شرح الأصول ا مسة (ص٥٧٣ ـ ٥٧٤).

(٤) أصول الدين (ص١٥٤).

(٥) ا واقف (ص٣٤٢).

ا سألة الثانية: ا عجزات ودلالتها على صدق الن

الأشاعرة جعلوا ا عجزات هي دليل صدق الرسول الوحيد وهذا كما تقوله ا عتزلة.

وبينوا أن هذه ا عجزات لا بد ا من شروط وهي تتضح من تعاريفهم. يقول الرازي: "ا عجزة هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سا من ا عارضة"[(١)].

وقد دلل الأشاعرة على كل أمر اشترطوه با عجزة أدلة من الواقع؛ فشروط ا عجزة لديهم هي:

١- أمر خارق للعادة: أي لعادة القوم الذين نـزلت إليهم الآية؛ فلو قال: آية رسال أن تنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضر ا. وكذلك لو قال: آي ا شي على ا اء والتصعد ا واء لكان[(٢)].. فمن أتى ا الف عادة قوم وأشار إ أ ا آيته فهي معجزة وضرب ا ثال هو قياس غائب على شاهد.

٢- التحدي ا: فلو ظهرت على يديه وهو ساكت تكن معجزة وإ ا قالوا ذلك ـ على زعمهم ـ لأن ا عجزة تدل من حيث تنـزل منـزلة التصديق بالقول فلو أن رجلا ادعى أنه رسول ا لك رأى ومسمع منه إن كنت رسولك فقم واقعد ففعل ا لك كان ذلك ثابة قوله صدقت[(٣)]. فاستدلوا على ذلك با ثال الذي يوضح ا قصود.

٣- سا ة من ا عارضة: لأنه لو عارضها أحد ا أمكن معرفة ا عجزة. فلو قال: "آي أن يي ا هذا ا يت فأحياه ا تعا فقام وله لسان ذلق فقال: صاحبكم هذا متخرص وقد بعث ا تعا لأفضحه خر صعقًا فقد قال القاضي ـ رضي ا عنه: هذه آية مكذبة لا تدل"[(٤)].كذلك استدلوا با ثال على قضيتهم.

وهذا الكلام هو ما تقول به الأشاعرة عند إثبات ا عجزات ال لا تكون إلا للرسول. وقد سبق التعرض لشرطهم خرق العادة والتحدي با عجزة ولكن يبقى الشرط الأخ وهو السلامة من ا عارضة مع جريا ا على مدعي النبوة. هذا الفرق الفه الواقع فمسيلمة الكذاب والأسود العنسي وغ ا يعارضوا فهل كم عليهم بأ م أنبياء ولو أتى

(١)النبوات ص.

(٢)انظر الإرشاد (ص٣٠٩).

(٣)انظر الإرشاد (ص٣١٣).

(٤)الإرشاد (ص٣١٥).

أحد بالسحر والكهانة وادعى النبوة و يعارض فهل هو ن ؟ فما الفرق ب ما أتوا به وب معجزة الأنبياء؟[١].

ولأجل ذلك اضطربوا التفريق ب الكرامات وا عجزات وأعمال السحرة.

ا سألة الثالثة: عصمة الأنبياء

يرى الأشاعرة عصمة الأنبياء من الذنوب كلها.

يقول البغدادي: " أ ع أصحابنا على وجوب كون الأنبياء معصوم بعد النبوة عن الذنوب كلها"[٢].

ويقول الشهرستا : "العصمة لو ارتفعت بطلت الدلالة وتناقضت الدعوى خصوصا فيما أرسلوا به إليهم وكلف الناس تصديقه أقواله ومتابعته أفعاله والأصح أ م معصومون عن الصغائر عصمتهم عن الكبائر؛ فإن الصغائر إذا توالت صارت بالاتفاق كبائر وما أسكر كث ه فقليله حرام لكن ا وز عليهم عقلاً وشرعا مثل ترك الأو من الأمرين ا تقابل جوازا وجوازا وحظرا وحظرا ولكن التشديد عليهم ذلك القدر يوازي التشديد على غ هم كبائر الأمور وحسنات الأبرار سيئات ا قرب "[٣].

فمن كلامهم يتضح أن الأسباب ال دعتهم إ قو م هذا:

١- أن الذنب ينا الكمال، والنبوة هي أعلى درجات الكمال.

٢- أن الن قدوة ولو صدر منه الذنب ا كان قدوة يتأسى به.

وهاتان ا سألتان سيأ الرد عليهما ـ إن شاء ا ـ عند الكلام على العصمة عند أهل السنة وا ماعة.

---

(١) انظر النبوات (ص٢٨٢ ـ ٢٨٣).

(٢) أصول الدين (ص١٦٨).

(٣) اية الأقدام (ص٤٤٥).

ا بحث الثالث

مذهب أهل السنة وا ماعة النبوات

ينطلق أهل السنة وا ماعة تقريرهم للنبوات من مذهبهم والذي يعتمدون فيه على الكتاب والسنة وإثبات ما أثبته ا ورسوله ونفي ما نفاه ا ورسوله وبنوا قو م النبوات على أن النبوة اصطفاء من ا ـ سبحانه وتعا ـ يصطفي ا من يشاء من رسله الذين فضلهم بفضائل وميزهم يزات عن ا لق الآخرين استحقوا لأجلها الرسالة.

وقو م النبوات مب على إثبات أن ا فاعل تار يفعل ما يشاء ويقدر.

وسوف أعرض هذا ا بحث ثلاث قضايا مهمة الكلام على النبوات، ويتضح فيها أن أهل السنة يعتمدون عقائدهم على الكتاب والسنة ويأخذون بالأدلة العقلية ال تدل على ما ثبت لديهم من العقائد ويستخدمو ا مع أدلة الكتاب والسنة الرد على ا خالف أو إثبات عقائدهم. والقضايا هي:

١- حاجة الناس إ إرسال الرسل.

٢- دلائل النبوة.

٣- العصمة.

ا طلب الأول: حاجة الناس إ إرسال الرسل

يرى أهل السنة وا ماعة أن النبوة ضرورية لكن لا على أ ا واجبة على ا . فإذا قلنا ضرورة خرج قول من يقول مستحيلة و كنة وخرج قول من يقول إ ا واجبة أوغ واجبة. فهي من مقتضى ا كمة والر ة فا هو الذي أوجبها على نفسه لا ن.

يقول ا ـ سبحانه وتعا ـ إ اب الرسالة عليه: ﴿وماكنا معذب ح نبعث رسولا﴾ [الصافات/١٠٣]وقال تعا : ﴿ أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا شي به الناس كمن مثله الظلمات ليس ارج منها﴾ [الأنعام/١٢٢] فهذا وصف ا ؤمن كان ميتا ظلمة ا هل فأحياه ا بروح الرسالة ونور الإ ان وجعل له نورا شي به الناس وأما الكافر فميت القلب الظلمات. و ى ا رسالته روحا والروح إذا عدم فقد فقدت ا ياة"[1].

فحاجة العبد إ الرسالة أعظم بكث من حاجة ا ريض إ الطب فإن أضرار ما يقدر بعدم الطب موت الأبدان، وأما إذا صل للعبد نور الرسالة وحيا ا مات قلبه موتا لا ترجى ا ياة معه أبدا.

(١) انظر الفتاوى (٩٣/٩ ـ ٩٥).

وجه هذه الضرورة:

١ ـ معرفة ا ـ سبحانه وتعا ـ بأ ائه وصفاته ولا كن معرفة ذلك إلا من جهة الرسل فالوحي هو الطريق الذي يعرف الناس به ا فلا بد للناس من معرفة الصفات والتوحيد والقدر وذكر أيام ا أوليائه وأعدائه وهي القصص ال قصها على عباده والأمثال ال ضر ا م.

٢ ـ معرفة تفصيل الشرائع والأمر والنهي والإباحة وبيان ما به ا وما يكرهه؛ فالإنسان مضطر إ الشرع فإنه ب حركت حركة لب ا ما ينفعه وحركة يدفع ا ما يضره. والنفع والضر ا قصودان هنا التمييز ب الأفعال ال تضر فاعلها معاشه ومعاده.

٣ ـ العلم با ص والدار الآخرة وتفاصيل ا عاد.

وعلى هذه الأصول الثلاثة مدار ا لق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها ولا سبيل إ معرفتها إلا من جهة الرسل فإن العقل لا يهتدي إ تفاصيلها ومعرفة حقائقها وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث ا ملة كا ريض الذي يدرك وجه ا اجة إ الطب ومن يداويه ولا يهتدي إ تفاصيل ا رض وتنـزيل الدواء عليه(١). يتضح القياس قول أهل السنة عند تفس هم للآيات السابقة حيث بينوا أن الناس بدون نور النبوة كا يت ومن التزم ا كا ي وكذلك شبهت النبوة بالنور وعدمها بالظلمة وكذلك كما أن الناس تاج الطبيب لأبدا ا فهي تاج الن لسعادة الدنيا والآخرة.

ا طلب الثا : دلائل النبوة.

ا ـ سبحانه وتعا ـ لا يرسل رسولاً إلا بشرا، والرسول عندما يأ و الناس ا يوحى إليه لا يصدقوه إلا إذا كان هناك دلائل وبراه تثبت صدقه وهي معلومة عندهم وإذا تكن هناك دلائل وبراه لكان لكل أحد أن يدعي أنه ن وهذه ال اه لا بد أن تكون ظاهرة لكل أحد لأن الن يكون للجميع لا تص لأحد دون أحد ويكون ظاهرا ح يكون حجة على الناس.

ومتعلقات هذه الدلائل لا رج عن ثلاثة أمور:

١- فالرسالة من عند ا وا رسل يؤيد رسوله الذي يرسله بدليل يدل على نبوته. وهي الآيات ال ريها ا على يدي الن .
٢- الرسالة د ذا ا لا بد أن تدل بنفسها أ ا حق.
٣- الرسول لا بد أن يكون حاله دالا على أنه رسول فعلاً.

(١) انظر الفتاوى (٩٦/١ ـ ١٠٥).

ا سألة الأو : الآيات ال يؤيد ا ا رسله

وهذه ال يسميها ا تكلمة وا تفلسفة ا عجزات، وعدل عن كلمة معجزة لعدم وجودها النص القرآ أو السنة النبوية إ ا جاء ذكر آيات وبراه [(١)].

مراتب ا وارق ثلاث: آيات الأنبياء، كرامات الصا خوارق الكفار والفجار كالسحرة والكهان[(٢)]، وهذا أمر مشاهد ومعلوم. فلا بد من ييز كل صنف على حدة ح لا يلتبس ا ق بالباطل.

أ ـ خصائص آيات الأنبياء:

الآيات ا ارقة جنسان جنس نوع العلم وجنس نوع القدرة. فما اختص به النـ من العلم خارج عن قدرة الإنس وا ن، وما اختص به من ا قدورات خارج عن قدرة الإنس وا ن[(٣)].

١ ـ آية النـ لا بد أن تكون خارقة للعادة ع أ ا ليست معتادة للآدمي وليس مع هذا أن كل خارق آية فالكِهانُ والسحر هو معتاد للسحرة وهو خارق بالنسبة لغ هم[(٤)].

فما كان معتادا لطائفة غ الأنبياء لا يعت خارقا لأنه كن أن يتعلم وهذا من القياس.

٢ ـ ب آيات الأنبياء أن لا يعارضها من ليس بنـ فكل ما عارضها ن ليس من جنس الأنبياء فليس من آيا م و ذا طلب فرعون أن يعارض ما جاء به موسى ا ادعى أنه ساحر فجمع السحرة ليفعلوا مثل ما يفعل موسى فلا تبقى حجته تصة بالنبوة وأمرهم موسى أن يأتوا أولاً وارقهم فلما أتت وابتلعتها العصا ال صارت حية علم السحرة أن هذا ليس من جنس مقدورهم[(٥)].

٣ ـ ليس شرطا آيات الأنبياء التحدي ا فإن الرسول ـ صلى ا عليه وسلم ـ نبع ا اء من ب يديه وكثر الطعام وغ ذلك،كلها من دلائل النبوة و يكن يظهرها للاستدلال ا ولا يتحدى ثلها، بل اجة ا سلم إليها[(٦)].

---

(١) قال تعا (فذنك برهانان من ربك) وقال (هذه ناقة ا لكم آية).

(٢) انظر النبوات (١٤١/١).

(٣) انظر النبوات (١٥٠/١).

(٤) انظر النبوات (ص١٦٤ ـ ١٦٩).

(٥) انظر النبوات (١٦٩/١ ـ ١٧٠).

(٦) انظر النبوات (٤٩٨/١).

٤- آيات الأنبياء لا يقدر عليها إنس ولا جن فتكثـ الطعام والطعام أمامه و يأت به من الغيب كما تفعل ا ن[١].

٥ ـ من آيات الأنبياء ما كان قبل ولاد م وقبل إنبائهم وما يكون بعد مو م فإن الآية هي دليل على صدق ا بأنه رسول ا وهذا الدليل لا تص لا كان ولا زمان ولا يكون هذا الدليل إلا من جنس لا يقدر عليه الإنس كلهم ولا ا ن فلا بد أن يكون جنسه معجزا أعجز الإنس وا ن[٢].

٦ ـ آيات الأنبياء تنقسم إ قسم :

كـ ى: كانشقاق القمر والإتيان بالقرآن وهذه تصة م لا تكون لغ هم.

صغرى: قد تكون للصا ولكن لا اثلها القدر.

فالأنبياء تصون إما نس الآيات فلا يكون ثلهم كالآيات الكـ ى وإما بقدرها وكيفيتها كنار ا ليل وأ مسلم ا ولان[٣]، ولكن آيات الأنبياء لا نظ ا كغ هم[٤].

٧ ـ قد تتماثل آيات الأنبياء كإحياء ا وتى. وقد تلفون ويتميزون كالقرآن وناقة صال[٥].

٨- آيات الأنبياء لا يتوصل إليها بسبب؛ كحال السحر ومعرفة العلم الطبيعي[٦].

فهذه ا صائص اخذت من قياس الغائب على الشاهد فمعجزات معلومة ومشاهده فكل الكلام السابق هو من هذا القياس وتطبيقه أيضا منه.

ب ـ كرامات الأولياء:

هي دلالة على النبوة و ب أن لا رج الو عن طريق النـ ولا رج عن الشرع فإذا حصلت له كرامة فهي من معجزات النـ . يقول شيخ الإسلام: "كرامات الأولياء هي أيضا من آيات الأنبياء فإ ا إ ا تكون ن يشهد م بالرسالة فهي دليل على صدق الشاهد م بالنبوة وأيضا فإن كرامات الأولياء معتادة من الصا ومعجزات الأنبياء فوق ذلك"[٧].

---

(١) انظر النبوات (/٥٢٥).

(٢) انظر النبوات (٧٩٤/١).

(٣) انظر النبوات (٨٠١/٢ ـ ٨٠٤).

(٤) انظر النبوات (٨٠٧/٢).

(٥) انظر النبوات (٨٣٠/٢).

(٦) انظر النبوات (١٠٧٣/٢).

(٧) النبوات (٨٠١/٢ ـ ٨٠٢) بتصرف.

فهي داخلة   دلائل الأنبياء إذا كان يشهد م بالرسالة وسائر على طريقهم والفرق الآيات الك ى وا قدار كما سبق   آيات الأنبياء.

ج ـ أفعال السحرة.

تتميز أفعال السحرة ا يلي:(١)

١- أن ما   ون به لا بد فيه من الكذب.

٢- لا بد م من الظلم فيدخلون   العدوان على ا لق، وفعل الفواحش، والشرك.

٣- أن ما يفعلونه معتاد نسهم من السحرة والكهان و كن التعلم.

٤- خوارقهم إ ا صل م مع الكذب والإ كحال ا ختار بن أ عبيد.

٥- أن فعلهم مقدور للإنس وا ن.

٦- كن معارضته ثله وأقوى منه كما هو الواقع ن عرف هذا الباب.

٧- خوارقهم تنال بأفعا م كعباد م ودعائهم وشركهم وفجورهم وغ ذلك.

فا وارق ال ليست آيات تارة تكون بدعاء العبد وتارة بسعيه   أسبا ا.

هذه باختصار خصائص كل طائفة من هؤلاء يقاس عليها غ هم.

ا سألة الثانية: أحوال الن   وعدم إمكان الكذب منه(٢):

هذا أمر يدركه الناس   فطرهم عرفة الصادق من الكاذب لأن الصادق عليه دلالات وعلى خ ه دلالات وكذلك الكاذب فا خ الصادق يكون   حاله مستقيما و خ ه يتحرى الصدق و أحواله ما عل خ ه صادقا والكاذب عكس ذلك.

إذن فالتفريق ب الصادق والكاذب مطلقًا يعرف من أحواله، فقول ا تكلم   أن دلالة النبوة صورة با عجزة غ مسلم به لأن الإنسان قد يرى الن   ويصدقه وقد يرى منه بعض الأحوال فيتبعه ولو   ير بعض ا عجزات. فا تكلمون أخطأوا   هذا القول خطأين:

١- حصرهم للدلالة على النبوة با عجزة فقط.

٢- تفس ا عجزة وكيفية دلالتها على صدق الن .

إن الدلالة على النبوة أعم من ا عجزة ومنها هذا ا سلك وهو النظر إ حال الن   والنظر يكون من جهت (أ) ا سلك النوعي، (ب) ا سلك الشخصي.

---

(١) انظر النبوات (١٠٧٤/٢ ـ ١١٠٠).

(٢) يع الكلام الآ مأخوذ من: شرح الأصفهانية قيق لوف (ص٨٨ ـ ١٠٥) ، و(ص١٤٦ ـ ١٥٦).

أ ـ ا سلك النوعي: وفيه ينظر إ ما جاء به الن فالأنبياء جاءوا بأمر واحد يتفقون عليه فإذا جاء به صدق وهو التوحيد وترك الشرك فإذا جاء به علم صدقه وكذلك إخباره إذا أتى بأخبار أخ ا الأنبياء قبله وأ ا سوف تقع يجزم بصدقه لأن أخبار الأنبياء واحدة و ذا ا ذهبت خد ة ـ رضي ا عنها ـ إ ورقة بن نوفل ه ا جرى على الرسول ـ صلى ا عليه وسلم ـ قال ورقة: هذا هو الناموس الذي كان يأ به موسى قومه. فورقة يعرف التوراة والإ يل ا جاء القرآن عرف أن هذا لا يكون من كلام البشر وإ ا يكون ا أنـ زله ا .

فهذا ا سلك النوعي فيه قياس ما أ به الن على ما أتى به الأنبياء الآخرون.

وقصة أخرى تثبت هذا ا سلك النوعي عندما هاجر الصحابة إ ا بشة وحصلت ا ناظرة مر ـ عليها السلام ـ قال النجاشي إن هذا والذي جاء به موسى يأ من مشكاة واحدة وإن الذي يأ به الن لا يكون إلا وحيا. فهذا هو ا سلك النوعي الذي لا يكون إلا بالقياس على ما أتى به الأنبياء السابقون ـ عليهم السلام.

ب ـ ا سلك الشخصي: فبالنظر إ حال الن نفسه يثبت لنا صدقه من كذبه. فالن قبل البعثة معروف حاله فلا بد أن يكون على أقوم حال فلا يكون كالناس الآخرين ولكن لا بد أن يتميز عنهم كما كان الرسول ـ صلى ا عليه وسلم ـ قد يز بالصدق والأمانة وأنه ا أتى ا جاء به من الوحي ما ا موه بالكذب ولكن قالوا ر ا جاءه مس من ا ن.

وهذا ا سلك ليس له حد ولا حصر لذلك يتضح جليا قصة أ سفيان مع هرقل عندما سأله عن الن ـ صلى ا عليه وسلم ـ وحكم على أن هذا الذي ون عنه أنه رسول فعلاً. فأحوال الأنبياء تقاس على بعضها ويتضح صدق الن من خلال هذه الأوصاف.

ا سألة الثالثة: مضمون الرسالة يدل على صدق الن .

إن النظر إ ا بنفسه يدل على صدقه وكذبه فالنظر إ القرآن دون النظر فيمن أرسله وعلى من أنـ زله يدل على صدقه ويبـ الصدق ثلاثة أمورهي:

١ ـ ما يتضمن ا من الإعلام بالغيوب.

فالرسل ـ عليهم السلام ـ ينذرون ذا ا من وجود الأشياء ال توجد بعد فتخرج إ الوجود على الصفة ال أنذروا ا و الوقت الذي أنذروا فيه و ا يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم ال ليست تشبه ا عارف والأعمال ال تدرك بتعلم وذلك أن ا ارق للمعتاد إذا كان خارقًا ا عرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها

يكن بتعلم وإ ا كان بوحي من ا وهو ا سمى نبوة(١). فهناك من الأخبار ما لا كن معرفته إلا من طريق الوحي، ولذلك ـ كما قال ابن رشد ـ لا يعلم الن شيئا منها ح يعلمه ا . قال تعا : ﴿قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إ وما أنا إلا نذير مب ﴾ [الأحقاف/٩] وقال تعا : ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾. [هود/٤٩]

فالرسول قبل أن يأ الوحي بالأخبار سواءً أخبار الأمم أو ا نة أو النار لا يدري عنها شيئًا. وهذا أيضا فيه قياس ما جاء به الن على ما جاء به الأنبياء من قبل.

٢ ـ الشرائع:

ال تكون كتاب ا إذا تأملها الإنسان حق التأمل د أ ا لا تكون إلا من طريق الوحي لأن فيها ا راعاة التامة صا البشر وذلك لا يعرفه إلا ا الق ـ سبحانه وتعا .

فالرسول لا يستطيع عمل الشرائع ا يوافق ا زئيات لكل الناس بل إ ا هذه الشرائع من عند ا .

فلو نظرالشخص إ حال نبينا مد ـ صلى ا عليه وسلم ـ وهو الن الأمي وقد أتى ذه الشريعة ال ما تركت جانبا من جوانب السعادة والشقاوة إلا بينته ووضحته ا يدل على معرفة تامة ا يسعد البشر ويشقيهم لعرف أن هذا لايكون إلا بوحي من ا .

وكذلك إذا قيس ما جاء به على ما جاء به الأنبياء السابقون وجد إ م إ ا يأتون ا يكفل السعادة للجنس البشري(٢).

ا طلب الثالث: عصمة الأنبياء

هذا ا طلب سيتم إيضاح قول أهل السنة وا ماعة عصمة الأنبياء بعد البعثة وفيما ص التبليغ و العصمة من الذنوب ـ إن شاء ا ـ لأ يتها وهو ا طلوب إثباته للأنبياء دون ما قبل البعثة أو العوارض البشرية:

أولا: العصمة فيما يتعلق بالتبليغ:

هذا الأمر لا شك أن الأنبياء معصومون التبليغ وهذا هو الأصل عند الكلام عن العصمة ولذلك قال ا : ﴿وما ينطق عن ا وى﴾ [النجم/٣]. فكل ما نطق به الرسول وحي، وقال تعا : ﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليم ...﴾. [ا اقة/٤٤] ولا

---

(١) مناهج الأدلة، انظر (ص٢١٧ ـ ٢١٨).

(٢) انظر مناهج الأدلة (ص٢١٨ ـ ٢٢٧).

كن أن يتقول النـ ما لا يوحى إليه، وأيضا يقول تعا : ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنـزل إليك من ربك وإن تفعل فما بلغت رسالته..﴾ [ا ائدة/٦٧] فلا كن أن في النـ شيئاً ا أوحاه ا إليه وإلا يكن قائما بوظيفة البلاغ والرسالة و ـو ذلك من الآيات الـ تتضمن أن النـ معصوم فيما يتعلق التبليغ.

وهذه العصمة الثابتة للأنبياء هي الـ صل ا مقصود النبوة والرسالة فإن النـ هو ا نبئ عن ا والرسول هو الذي أرسله ا تعا وكل رسول نـ وليس كل نـ رسولا والعصمة فيما يبلغونه عن ا ثابتة فلا يستقر ذلك خطأ باتفاق ا سلم [1].

ولكن قد أعترض البعض على العصمة بالتبليغ بقوله تعا : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نـ إلا إذا ألقى الشيطان أمنيته فينسخ ا ما يلقي الشيطان كم ا آياته وا عليم حكيم ﴾ [ا ج /٥٢] وذكروا قصة الغرانيق[2].

وقد اختلف العلماء مع هذه الآية وما يتعلق ا من العصمة التبليغ ولكن فهم الآية يتوقف على أمرين: (أ) مع التمـ (ب) مع الإلقاء.

(أ) مع التمـ : ذكر العلماء له معنيـ :

حديث النفس الذي هو الأمنية أو ـع التلاوة والقراءة.

يقول الفراء: التمـ التلاوة وحديث النفس أيضا[3].

فتفسـ الآية لا بد أن يكون بأحد هذين ا عنيـ لا ـما كليهما وبكل منهما قال بعض العلماء.

لكن الصحيح أن التمـ بالآية ـع القراءة والتلاوة كما قال حسان عن عثمان رضي ا عنهما:

كتاب ا أول ليلـ ـ ـ ـة وآخرها لاقى الحمام ا قـ ـ ـدرا

فمع هنا تلا.

وبـ ابن جريرأن مع قوله تعا : ﴿إلا إذا ﴾أي التلاوة والقراءة وهذا التأويل أشبه بتأويل الكلام بدلالة قوله تعا : ﴿فينسخ ا ما يلقي الشيطان كم ا آياته﴾ فبـ أن ا ـع القراءة لأن الآية ذكر فيها ﴿فينسخ ا ما يلقي الشيطان﴾ وعقب ﴿ كم ا آياته﴾ وهذا لا يكون إلا الكلام.

(١) انظر الفتاوى (٢٨٩/١٠ ـ ٢٩١).

(٢) انظر الفتاوى (٢٩١/١٠) وما بعدها.

(٣) انظرفتح القدير (٤٦٨/٣) ، وزاد ا سـ (٤٤١/٥).

أما ع الأمنية فهذا لا كن أن يكون حق الن ـ صلى ا عليه وسلم.

(ب) مع الإلقاء وله معنيان:

١- أنه إلقاء من الشيطان للن فيتكلم الن ا ألقاه إليه الشيطان فيسمع الناس كلام الن ويظنون أنه وحي[١].

٢- أن يكون الشيطان ألقى إ أ اع الناس ما ظنوا أنه كلام الن دون أن يتكلم به الن ـ صلى ا عليه وسلم[٢].

ا ع الأول غ صحيح لأن الآية فرقت ب قراءة الن ـ صلى ا عليه وسلم ـ وإلقاء الشيطان وكلها ظاهرة مسموعة وب ا أن النسخ حصل إلقاء الشيطان. وكذلك تفس الإلقاء ذه الصورة يعارض عصمة الن ـ صلى ا عليه وسلم.

والقاضي عياض ـ ر ه ا ـ عندما ذكر هذا القول ب أن الن ـ صلى ا عليه وسلم ـ كان يقرأ القرآن قراءة متأنية وكان الشيطان يتح تلك السكتات فيتغ كما يقرأ الرسول ـ صلى ا عليه وسلم ـ فسمعها ا شركون وحسبوها من قول الرسول[٣].

يقول ابن تيمية ـ ر ه ا تعا : "وهذا النوع أدل على صدق الرسول ـ صلى ا عليه وسلم ـ وبعده عن ا وى من ذلك النوع فإنه إذا كان يأمر بأمر يأمر لافه وكلا ا من عند ا وهو مصدق ذلك، فإذا قال عن نفسه إن الثا هو الذي من عند ا وهو الناسخ وإن ذلك ا رفوع الذي نسخه ا ليس كذلك كان أدل على اعتماده للصدق وقوله ا ق، وهذا كما قالت عائشة ـ رضي ا عنها ـ لو كان مد كا ًا شيئًا من الوحي لكتم هذه الآية: ﴿و في نفسك ما ا مبديه و شى الناس وا أحق أن شاه﴾ [الأحزاب /٣٧] .ألا ترى أن الذي يعظم نفسه بالباطل يريد أن ينصر كل ما قاله ولو كان خطأ. فبيان الرسول ـ صلى ا عليه وسلم ـ أن ا أحكم آياته ونسخ ما ألقاه الشيطان هو أدل على ريه للصدق وبراءته من الكذب، وهذا هو ا قصود بالرسالة فإنه الصادق ا صدوق ـ صلى ا عليه وسلم تسليما ـ و ذا كان تكذيبه كفرا ضا بلا ريب"[٤] فهذا النوع من العصمة ثابت للأنبياء ـ عليهم السلام ـ فالن يقاس على غ ه

(١) انظر تفس ابن جرير (٢٤٤/١٠ـ ٢٤٨).

(٢) انظر الشفاء للقاضي عياض (٧٥٠/٢ ومابعدها).

(٣) الفتاوى (٢٩١/١٠).

(٤) الفتاوى (٢٩٢/١٠).

من الأنبياء هذه العصمة. وقد ذكر ابن تيمية ـ ر ه ا ـ النص السابق الدلالة على العصمة هذا ا انب باستخدام القياس فقال: "ألا ترى أن الذي يعظم نفسه..." فالعصمة التبليغ ثابتة للأنبياء ـ عليهم السلام.

ا طلب الثالث: العصمة من الذنوب

أهل السنة وا ماعة يرون أن الأنبياء معصومون من الكبائر دون الصغائر ولكنهم معصومون من الإقرار عليها والأنبياء يتداركون ذلك بالتوبة والإنابة ف تقون إ منـزلة أعلى من ا نـزلة ال كانوا عليها من قبل.

يقول شيخ الإسلام ـ ر ه ا : "إن ا ـ سبحانه وتعا ـ يذكر ذنب ن من الأنبياء إلا ذكر توبته منه و ذا كان الناس عصمة الأنبياء على قول : إما أن يقولوا بالعصمة من فعلها وإما أن يقولوا بالعصمة من الإقرار عليها لا سيما فيما يتعلق بتبليغ الرسالة فإن الأمة متفقة على أن ذلك معصوم أن يقر فيه على خطأ"[1].

فالعصمة من الإقرار على الذنب لا من عدم فعله فا ـ سبحانه وتعا ـ ذكر كتابه ذنوب بعض الأنبياء ولكن يذكر توبتهم من هذه الذنوب وهذا يتضح فيه القياس ويقول ـ ر ه ا ـ عن أهل السنة: "هم متفقون على أ م لا يقرون على خطأ الدين أصلاً ولا على فسوق ولا كذب ففي ا ملة كل ما يقدح نبو م وتبليغهم عن ا فهم متفقون على تنـزيههم عنه وعامة ا مهور الذين وزون عليهم الصغائر يقولون إ م معصومون من الإقرار عليها فلا يصدر عنهم ما يضرهم كما جاء الأثر كان داود بعد التوبة خ ا منه قبل ا طيئة"[2].

فيتب ا سبق مذهب أهل السنة وا ماعة أن العصمة تكون عدم الإقرار على الذنب والتوبة منه بل إن التوبة من الذنب قد ترفع درجة التائب أعلى من درجته قبل التوبة.

وقد تعرض شيخ الإسلام للقائل بعصمة الأنبياء من فعل الذنب واستدلوا بقضيت :

١- أن الذنب ينا الكمال والنبوة هي غاية الكمال فإذا قلنا بأن الن كن أن يقع الذنب فيلزم من ذلك ألا تتحقق درجة الكمال للأنبياء لأن الكمال للأنبياء يتنا مع الذنب.

---

(١) الفتاوى (١٤٧/١٥).

(٢) منهاج السنة (٤٧٢/١).

٢- أن الأنبياء هم متعلق القدوة والأسوة فلو كان الذنب واقعا منهم لانتفت القدوة، وقد يكون الذ فتنة للناس فيضلون عن دين ا ، وظنهم أن هذا من دين ا .

وقد رد شيخ الإسلام على ذلك بردود منها:

أ ـ أن الذنوب لا تنا الكمال وتوجب التنف إلا مع البقاء على ذلك وعدم الرجوع[1].كقصة الغامدية والثلاثة الذين خلفوا.

ب ـ أن التوبة النصوح ا يقبلها ا يرفع ا صاحبها إ أعظم ا كان عليه، كما قال بعض السلف كان داود ـ عليه السلام ـ بعد التوبة خ ا منه قبل ا طيئة.

ج ـ أن التوبة أحب الأشياء إ ا وقد قال الرسول ـ صلى ا عليه وسلم ـ (أفرح بتوبة عبده من رجل نـزل منـزلاً)[2] إ [3].

فهذا يدل على أن ا يفرح بتوبة عبده من أجل بته لتوبة عباده فإذا كان التائب بوبا وكانت معصيته مغفورة يلزم من ذلك أن تكون ا عصية منافية للكمال.

د ـ أن ا قال: ﴿إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صا اً فأولئك يبدل ا سيئا م حسنات﴾ [الفرقان /٧٠] .وقد ثبت الصحيح حديث الذي يعرض ا صغار ذنوبه و بئ عنه كبارها وهو مشفق من كبارها أن تظهر فيقول ا له: (إ قد غفر ا لك وأبدلتك مكان كل سيئة حسنة فيقول: أي رب: إن سيئات أرها) إذا رأى تبديل السيئات با سنات طلب رؤية الذنوب الكبار ا كان مشفقًا منها أن تظهر ومعلوم أن حاله هذه مع هذا التبديل أعظم من حاله لو تقع السيئات ولا التبديل"[4].

ه ـ أن ا ذكر كتابه أن الأنبياء أذنبوا ولكن مقرونا بالتوبة والاستغفار كقول آدم وزوجه: ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن تغفر لنا وتر نا لنكونن من ا اسرين﴾ [الأعراف/٢٣] إ غ ذلك من القصص[5].

وهنا أيضا يتضح القياس فقاس ما حصل من الأنبياء السابقة وجاز عليهم وجوزه على الذ الذي يأ من بعدهم. ولعل باب النبوات من أوضح الأبواب قياس الغائب

---

(١) الفتاوى (٢٩٣/١٠).

(٢) سبق ر ه

(٣) الفتاوى (٢٩٤/١٠).

(٤) الفتاوى (٤٩٤/١٠).

(٥) انظر الفتاوى (٢٩٥/١٠ ـ ٣٠٠) ، وانظر (١٠٣١٤ ـ ٣١٦) ، ومنهاج السنة (٤٢٦/١ ـ ٤٢٨).

على الشاهد لأن النـ الذي يراد إثبات نبوته يقاس على الأنبياء الثابتة نبو م لا ينازع فيهم وهذه أمور مشاهدة ومعلومة منقولة بالأخبار. ولأجل ذلك كان التناقض ا ذاهب ـ غ مذهب أهل السنة وا ماعة ـ يتضح جليا هذا الباب مع ما أثبتوه الإ يات الـ اعتمدوا فيها على نفي كل ما هو معلوم الشهادة وباب النبوات متعلق الشهادة فالكلام فيه الف كثـ ا من أصو م الـ استقروا عليها باب الإ يات.

الفصل السادس

اليوم الآخر عند الفلاسفة وا تكلم   وأهل السنة وا ماعة.

وفيه ثلاثة مباحث:

ا بحث الأول : اليوم الآخر عند الفلاسفة .

ا بحث الثا   : اليوم الآخر عند ا تكلم   .

وفيه مطلبان:

ا طلب الأول: اليوم الآخر عند ا عتزلة.

ا طلب الثا   : اليوم الآخر عند الأشاعرة.

ا بحث الثالث : اليوم الآخر عند أهل السنة وا ماعة.

الفصل السادس
اليوم الآخر عند الفلاسفة وا تكلم وأهل السنة

يقوم الكلام اليوم الآخر عند ا ذاهب ا ختلفة على قو م مسألة أفعال ا سبحانه وتعا ، وتعلق ذلك شيئته ، وكذا تقـوم علـى قبـول الأخبـار والنصوص الشرعية من الكتاب والسنة .

ولأجل ذلك سوف نرى اضطراب الفرق جلياً ، هذه ا سألة و الفة الكث من كلامهم العقائد للنصوص الشرعية .

و هذا الفصل عرض لأقوال الفلاسفة وا تكلم اليوم الآخر، مع بيـان استخدامهم قياس الغائب على الشاهد، وإيضاح مواطن ا لل فيه إن أمكن ـ إن شاء ا ـ ومن ثَم عرض ذهب أهل السنة وا ماعة .

ا بحث الأول

اليوم الآخرعند الفلاسفة

يقوم مذهب الفلاسفة ا عاد الأخروي على حقيقة قو م النفس وصفا ا ال يصفو ا ا وخصائصها ال تص ا وال الف صفات وخصائص الأجسام.

وإثبات وجود النفس و الفتها للأجسام يقوم عندهم على أدلة التأمل ذات الإنسان وذلك بأن الإنسان لو علق ا واء وهو لا يرى شيئًا من أعضائه فإنه لا يعرف شيئًا منها لا الظاهرة ولا الباطنة لعدم كن حواسه منها. ولكنه مدرك لذاته وشاعر بوجوده فتكون ذاته ا درِكة الفة لأعضاء بدنه وهي النفس ا خالفة للبدن[١].

فالنفس هي السبب ا ياة للبدن وهو كالآلة ا وليست جسما ولا عرضا[٢].

وهي من كمالات البدن مع مفارقتها له وذلك مثل ا لاح السفينة والصانع الآلة ال يفعل ا فإن كان البدن كالآلة للنفس فهي هيئة مفارقة[٣]. هذه أقوال الفلاسفة إثبات النفس وذكر صفا ا ال تتصف ا فيتضح أقوا م السابقة قياس الغائب على الشاهد فإثبا ا دلل عليه با ثال والصفات بالتشبيه وأقوا م السابقة ما هي إلا مقدمة للانتقال من خلا ا إ مسائل عقدية منها ما يلي:

١ ـ لإثبات صفات ا ا خالفة لصفات الأجسام وذلك بإثبات صفات النفس ا خالفة لصفات الأجسام فهي لا تتحرك ولا تسكن ولا داخل العا ولا خارجه وغ ذلك من الصفات ال ينـزلو ا على النفس وعلى ا ـ سبحانه وتعا .[٤]

٢ ـ لبيان أن النفس هي الأصل وهي الباقية فا عاد ا وليس للأجسام كما سيتضح بعد قليل ـ إن شاء ا .

٣ ـ لإثبات قو م بالعقول العشرة و كمها الأفلاك مع الفتها ا الكنه.

وقد بينوا أن النفس ليست جسما وإ ا هي روحانية وأ ا عقل واستدلوا لذلك بأدلة كث ة يتضح من خلا ا استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد فمن ذلك ما يلي:

---

(١) انظر الإشارات وا نات (٣٤٣/٢ ـ ٣٤٦)، والشفاء (٢٨٢/١).

(٢) انظر افت التهافت (ص٥٦٧).

(٣) انظر افت التهافت (ص١١٤).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٩١/١٠) وما بعدها ، وآراء أهل ا دينة الفاضلة للفارا (ص١٣٢) ، ومناهج الأدلة (ص٢٤٥).

(أ) فالنفس تدرك ذا ا وغ ها لاف ا واس فإ ا لا تدرك ذا ا وهذا يدل على مباينتها للحواس فهي إذا روحانية[1].

(ب) اختلاف الإدراك ب النفس وا واس فإن ا واس لا تدرك الشيء الضعيف بعد القوي كالبصر بعد الضوء القوي لا يكاد يبصر الضوء الضعيف بعكس العقل[2] فإنه يدرك الضعيف بعد القوي بسهولة[3]، فالنفس لديهم ليست جسما بل هي روحانية والذي يهدفون إليه هو القول لود النفس.

فالنفس عندهم جوهر بسيط والبسائط لا تنعدم م وجدت وهي جوهر بسيط وحيا ا بفطر ا فلا كن أن يكون فيها استعداد للفناء ولا أن تقبل الفساد ال[4].

وقد استدلوا على بقائها وخلودها بالأدلة الآتية:

(١) بقوله تعا : ﴿ا يتو الأنفس ح مو ا وال ت منامها..﴾، [الزمر/٤٢] "ووجه الدلالة هذه الآية أنه ساوى فيها ب النوم وا وت تعطيل فعل النفس. فلو كان تعطل فعل النفس ا وت لفساد النفس لا بتغ آلة النفس لكان ب أن يكون تعطل فعلها النوم لفساد ذا ا ولو كان ذلك كذلك ا عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علما أن هذا التعطل لا يعرض ا لأمر قها جوهرها وإ ا هو شيء قها من قبل تعطل آلتها وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس وا وت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كا ال النوم وكما يقول ا كيم إن الشيخ لو وجد عينا كع الشاب لأبصر كما يبصر الشاب"[5].

وهو يريد بقوله هذا أن يب أن النفس الفة للبدن وأ ا خالدة فالنوم فساد للبدن وكذلك ا وت. ولو كانت النفس عرضا البدن أوجزءًا منه لطرأ عليها الفساد و كن خالفتها له الصفات و البقاء فهي رج وتعود. وضرب مثالاً لكمال قوى النفس بعد ا وت بع الشاب وما صل ا وقت النوم كحال الشيخ والقياس واضح.

(١) انظر افت التهافت (ص٥٦٣).
(٢) انظر افت التهافت (ص٥٦٧).
(٣) يفرقوا ب العقل والنفس.
(٤) انظر رسالة النفس الناطقة وأحوا ا (ص١٨٧).
(٥) مناهج الأدلة (ص٢٤٥) ، وانظر افت التهافت (ص٥٥٧).

(٢) استدلا م على أن ا سم كالآلة للنفس وأ ا لا تف بفنائه[١].

هذه باختصار أقوا م النفس وصفا اوعلى ذلك بنوا قو م ا عاد.

أما قو م ا عاد فقد ذكره عنهم ابن تيمية ـ ر ه ا ـ بقوله: "و م معاد النفوس ثلاثة أقوال والثلاثة تذكر عن الفارا نفسه أنه كان يقول تارة هذا وتارة هذا منهم من يقر عاد الأنفس مطلقًا[٢] ومنهم من يقول إ ا تعاد النفوس العا ة دون ا اهلة[٣] فإن العا ة تبقى بالعلم، فإن النفس تبقى ببقاء معلومها وا اهلة ال ليس ا معلوم باق تفسد... ومنهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان[٤] وهو قول طوائف منهم وكث منهم يقول بالتناسخ"[٥].

فهم لا يثبتون إلا معاد الأنفس دون معاد البدن مع اختلافهم الأنفس ال تعاد بل أدى الأمر م إ القول بالتناسخ.

وسوف يكون الكلام ا عاد على مذهب الفلاسفة مطلب :

١- إنكار البعث ا سما وإثبات ا عاد الروحا .

٢- إنكار ما يكون من جزاء وحساب وجنة ونار ولذائذ حسية مع إثبات لذائذ الروح والعقل.

ا طلب الأول: إنكار البعث ا سما وإثبات ا عاد الروحا

الفلاسفة عند كلامهم العقائد علون ما تتكلم فيه الشريعة وتثبته من قبيل ما يكلم به العوام وا مهور وأما ما يتكلم به الفلاسفة من خلال قواعدهم ال قعدوها فإ ا لا تكون إلا للخواص ولأجل ذلك قد يظهرون للمسلم عند كلامهم أي عقيدة على أ م موافقون للمسلم عقائدهم ولعل أبرز مثال لذلك قو م البعث ا سمانيوتردد بعض الباحث من إثبات أ م ينكرون البعث ا سما لورود إثباته قو م.

---

(١) انظر التهافت (ص٥٥٧).

(٢) انظر آراء أهل ا دينة الفاضلة (ص١٢١).

(٣) انظر السياسة ا دنية (ص٥٣).

(٤) أجده.

(٥) الرد على ا نطقي (ص٤٥٨).

وإثبات المعاد الجسمانيعندهم مقبول من الشرع وأما المعاد الروحاني فهو مدرك بالعقل والقياس وهو ما يبحث عنه الحكماء الإلهيون[1]، ولكن حقيقة قولهم هي إنكار البعث الجسماني.

وقد استدلوا على إنكار البعث الجسمانيبشبه منها[2]:

(١) يقول ابن سينا: "وأنت إذا تأملت وتدبرت ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة وقد حرث فيها وزرع وتكون منها الأغذية وتغذى بالأغذية جثث أخرى فأ... يمكن بعث مادة كانت حاملة لصور إنسانية ... قوت ... ا ... يعا ... وقت واحد بلا قسمة".

يتضح من خلال تقريره السابق قياس الغائب على الشاهد. فمن الشاهد أن الجثث توضع ... الأرض وتتحلل ويتغذى عليها النبات ويأكل الإنسان النبات، فيكون فيه من الإنسان السابق ... سب ما أكل ـ حسب زعمه ـ فلا بد أن ...صل نقص ... السابق فلا بعث للبدن لأن نقص مادته حاصل.

وقد رد عليه شيخ الإسلام بالرد الوا... حيث ب... أن خلق الله للأجسام يقلبها و...يلها من جسم إلى جسم كما خلق الله آدم من طين فقلب حقيقة الطين إلى عظام و... م وكذلك المضغة قلبها عظاما وغ... عظام فالإنسان إذا صار ترابا ونبت من ذلك التراب نبات أكله إنسان آخر وهلم جرا. والإنسان الذي أكله حيوان وأكل ذلك الحيوان إنسان آخر ففي هذا كله قد عدم هذا الإنسان وهذا الإنسان وصار كل منهما ترابا كما كان قبل أن ...لق ... يعاد هذا ويعاد هذا من التراب فإذا استحال ... القـ... الواحد ألف ميت وصاروا كلهم ترابا فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القـ... وينشئهم الله تعالى بعد أن كانوا عدما ...ضا كما أنشأهم أولاً بعد أن كانوا عدما ...ضا.

وإذا صار ألف إنسان ترابا ... ق... أنشأ الله هؤلاء من ذلك القـ... من غير أن ...تاج أن ...لقهم كما خلقهم ... النشأة الأولى الـ... خلقهم منها أي من نطفة ... من علقة ... من مضغة وجعل نشأتهم ... ا يستحيل إلى ... أبدا ... من الطعام والشراب كما يستحيل إلى ... بدن أحدهم ما يأكل من نبات وحيوان أي أن النشأة الثانية لا تتم بنفس الكيفية الـ... ...ت ... ا النشأة الأولى. فمن ظن أن إعادة الأبدان ... الآخرة ...تاج إلى إعادة الأغذية الـ... استحالت إلى ... أبدان فقد

(١) انظر النجاة (ص٢٩٨) وما بعدها.

(٢) انظر الرسالة الأضحوية ... المعاد (ص٥٧).

غلط وحينئذ فإذا أكل إنسان إنسانا فإ ا صار غذاء له كسائر الأغذية وهو لا تاج إ إعادة الأغذية[١].

فابن تيمية ـ ر ه ا ـ مع استخدامه للنصوص الشرعية استدل عليهم بقياس الغائب على الشاهد فمن الشاهد لا يسمى النبات الذي تغذى على جثة إنسان بأنه ذلك الإنسان وكذلك لو أكل إنسان آخر ا استطعنا ييز ا أكول من بدن الآكل وكذلك استدل با لق ـ الشاهد ـ فكل مرحلة هى متحولة من الأخرى لا يوجد فيها جزء من ا رحلة السابقة ا فحقيقة الط الف حقيقة العظام ا خلوقة منها.

(٢) تج ابن سينا على أنه من طبيعة ا سم التغ والاستحالة والانتقال من طور إ طور من الطفولة إ الشباب إ النضج الشيخوخة. فعلى أية صورة يكون البعث؟.

وقد رد عليه ابن تيمية هذه الشبهة ا أخوذة من قياس الغائب على الشاهد.

فب ـ ر ه ا ـ أن من رأى شخصا وهو شاب رآه وهو شيخ علم أن هذا هو ذاك مع هذه الاستحالة. وكذلك سائر ا يوان والنبات فلا طر ببال أحد من العقلاء إذا لاحظ ما ق بأحد الكائنات ا ية من تغ أو استحالة أو و أن ينكر أنه هو نفسه ذلك الكائن الذي رآه قبل التغ . فعلم بذلك أن ما ذكره الفلاسفة من الاستحالة لا ينا أن يكون البدن الذي يعاد النشأة الثانية هو هذا البدن.

(٣) تج ابن سينا أيضا بأ م لو قالوا بأن النفس تعود إ ا ادة ال كانت موجودة عند ا وت لأدى هذا إ وجوب أن يبعث ا دوع وا قطوع يده سبيل ا على صورته تلك. وهذا يتنا مع السعادة الآخرة.

وقد رد عليه ابن تيمية هذا الاستدلال ا أخوذ من الشاهد بأنه: إذا كانت الاستحالة غ مؤثرة فقول القائل أيعيده تعا على صورة ما كان وقت موته أو نه أو هزاله أو غ ذلك إ ا هو جهل منه فإن صفة النشأة الثانية ليست اثلة لصفة هذه النشأة فإن أهل ا نة إ ا يدخلو ا على صورة أبيهم آدم طول أحدهم ستون ذراعا كما ثبت الصحيح وروي أن عرضه سبعة أذرع وهم لا يبولون ولا يتغوطون ولا يبصقون ولا تخطون فليست تلك النشأة مشا ة ذه النشأة.

والذي يريد ابن تيمية ـ ر ه ا ـ بيانه أن هذا القول الذي قال به الفلاسفة هو بسبب عدم انفكاكهم من حكم الشاهد فهذا مات وهو مقطوع اليد فلا بد ـ إن كان يعود ـ أن يعود على هذه الصفة وهذا مناف للسعادة. فهم قاسوا ا على خلقه الضعيف

---

(١) موع الفتاوى (٢٥٦/١٧ ومابعدها).

الذي لا كنه إعادة إلا ما عرف. ولا كنه إنشاءًا وخلقا. ويب ابن تيمية أن الناس عند دخو م ا نة م صفة خاصة كما م هذه ا ياة صفة خاصة ن ا عليهم ا.

و ا سبق يتضح أن الفلاسفة يستطيعوا أن ينفكوا من ا سوس ا شاهد و ذا أنكروا البعث ا سمانيوأثبتوا البعث الروحا وهذا ستيضح من خلال ا طلب الثا والذي ينكرون فيه اللذة ا سية ا عاد ولا يثبتون إلا اللذائذ العقلية.

ا طلب الثا : قو م ا زاء وا ساب والسعادة والشقاوة الأخروية

يب ابن سينا مع ا عاد ويرجع معناه إ اللغة وأنه من العود وأنه حقيقته اسم مكان العود أو ا الة الا يكون عليها الشيء هذا ا كان بعد أن يكون قد باينه مدة رجع إليها بعدها استعمل فيما بعد ع ا وضع الذي يص إليه الإنسان بعد ا وت[1].

وهذا القول مب على حقيقة ا عاد عنده وهو عودة الأرواح إ عا ها الأول الذي صدرت عنه وفارقته مدة مصاحبتها البدن[2].

فالنفس عنده كانت مرتبطة بالعقل الفعال وسوف تعود إليه بعد مفارقتها للبدن والذي يدل على هذا القول قصيدته العينية الا يقول فيها:

هبطت إليك من ا ل الأرفـع ورقاء ذات تعزز و نـ ـ ـع[3]

فالنفس قبل ا ادها بالبدن كانت هذا ا ل الأرفع وسوف تعود إليه بعد زوال ا شغل ا.

وقد بينوا أن كلام الأنبياء ا عاد وا زاء وا ساب وا نة والنار واللذائذ ا سية ثيل وهذا لا ينفع إلا ا مهور الذين لا يردعهم إلا هذا التمثيل با سوسات وهذا لصلاح الناس. وأما ا واص من ا كماء الإ يـ فهم يبحثون عن اللذائذ العقلية[4]، فالسبب هذا التمثيل للعوام ـ كما يقول ابن سينا: "أن استيلاء بدنه على نفسه و يل بدنه إليه أنه هويته أنسى الإنسان نفسه فظن غ ه أنه هو وظن خ اته وشروره أ ا خ ات وشرور ذاته وظن

---

(١) انظر الأضحوية ا عاد (ص٣٦ ـ ٣٧).

(٢) ا دخل إ فلسفة ابن سينا (ص٢٩٦).

(٣) شرح القصيدة العينية لا بن سينا (ا ناوي) (ص٢٨).

(٤) انظر رسالة الأضحوية (ص٩٧) وما بعدها، وانظر الشفاء (٤٢٥/٢) وما بعدها، وانظر مناهج الأدلة (ص٢٤٥) وما بعدها.

أنه إذا خلا عن تلك ا ات والشرور فقد خلا عن ا والشر بالإطلاق فظن أن لا سعادة له إذا يكن له اللذة ا سمانية ولا شقاوة إذا يكن له الأ ا سما "[١].

فا زاء الأخروي ما هو إلا جزاء روحا لعدم إمكان البعث ا سمانيوالنفس خالدة فا عاد ا فقط، ولكن قبل الكلام كيفية معادها عندهم، أو ما مع ا عاد عندهم نب ما يستندون إليه قو م هذا بإثبات اللذة العقلية ومنـزلتها عندهم وأ ا أشرف من اللذة ا سمية. يقول ابن سينا: "وأنت تعلم إذا تأملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخ ت ب الظفرين استخففت بالشهوة إن كنت كر النفس، والأنفس العامية أيضا فإ ا تترك الشهوات ا عترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغي أو سوء قالة. وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هي وأضدادها على ا ؤثرات الطبيعية ويص ا على ا كروهات الطبيعية.

فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من قرات الأشياء. فكيف الأمور البهية العالية إلا أن النفس ا سيسة س ا يلحق ا قرات من ا ات والشر ولا س ا يلحق الأمور البهية ا قيل من ا عاذير"[٢] فهو هنا يثبت اللذة العقلية وأ ا أشرف من اللذة ا سية وهذا معلوم عند الناس ـ كما قال.

وقد جعل ابن سينا أصولاً عامة عاد النفس[٣] ليفهم كلامه من خلا ا وكلها استدلال بقياس الغائب على الشاهد وليس له دليل سواه. وإليك أصوله ال جعلها وقدم مقابلاً ا تصوره للسعادة والشقاوة وكيفية إزالة هذه الشقاوة.

وهو يب من خلال هذه الأصول الكمالات ال تكون الدنيا وما يقابلها من الكمال الآخرة ويب العوائق الدنيا للذة مع عدم شعور الإنسان بفقده ا وطرق صيلها يوم القيامة وهذه الأصول هي:

الأصل الأول: بيانه أن لكل قوة نفسانية لذة وجزاء صها وأذى وشرا صها مثاله أن لذة الشهوة وخ ها أن يتأدى إليها كيفية سوسة ملائمة من ا واس ا مس ولذة الغضب الظفر ولذة ا فظ تذكر الأمور ا وافقة ا اضية وأذى كل واحد منهما ما يضاده.

هذا ما يكون اعتقاد الناس ولكنه يرى أن النفس الناطقة كما ا ا اص ا أن تنقلب عا ًا عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام ا عقول الكل مبتدئًا من مبدأ الكل

---

(١) الرسالة الأضحوية (ص ٩٧).

(٢) الشفاء (٤٢٧/٢)، وانظر النجاة (ص٢٩٤) وما بعدها.

(٣) انظر النجاة (ص٢٩١ ـ ٢٩٩).

وسالكًا إ ا واهر الشريفة. فالروحانية ا طلقة الروحانية ا تعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان الأجسام العلوية يئا ا وقواها تستمر كذلك فتنقلب عا ًا معقولاً موازيا للعا ا وجود كله مشاهدا.

فهذا هو التدرج النفس كانت روحانية مطلقة قبل تعلقها بالبدن ترجع إ ما كانت عليه ح تصبح موازية ذا العا ا شهود وهذا مب على قو م بالنفس وصفا ا حيث ميزوها عما هو موجود وهو ما يلحظونه أنفسهم واختلافها عن البدن فلا بد أن تكون بعد فقدانه مكان مواز ذا العا ا شهود.

الأصل الثا : بيانه أن هذه القوى مراتبها ا قيقة تلفة؛ من حيث دوام كما ا وأكثريته. يب ابن سينا أن هذا العا ا شهود أما ا عاد فإنه لا نسبة ب الكمال بوجه من الوجوه لأنه دوام أبدي وهذا دوام متغ فاسد.

الأصل الثالث: بيانه أن وجود الكمال والسعادة لا يتوقف على تصور كيفية ولا بقوة اللذائذ فما صل وما يشعر به يشتق إليه و ينـزع كالعن متحقق لديه أن ا ماع له لذة ولكن لا يشتهيه ولا ن إليه ولا يتخيله وكذلك الأكمه عند الصور ا ميلة والأصم عند الأ ان.

ويب ابن سينا أن السبب عدم إحساسنا باللذة عا نا وبدننا لانغماسنا بأبداننا ورذائلنا إلا إذا خلعنا عنا ربقة الشهوة والغضب وأخوا ما فحينئذ ر ا يلنا منها خيالاً طفيفًا ضعيفًا. وضرب مثالا لذلك ـ نسبة السعادة الأخروية إ السعادة الدنيا ـ كالالتذاذ ا سي بشم روائح ا ذوقات اللذيذة إ الالتذاذ بتطعمها بل أبعد من ذلك بعدا غ دود.

الأصل الرابع: بيانه أن الكمال قد يتيسر للقوة الداركة ولكن قد يؤثر ضده انع مثل كراهية بعض ا رضى للطعم ا لو ويشتهي ا ر.

الأصل ا امس: بيانه أن النفس قد تكون مكتسبة لضد ما هو كما ا ولا س به ولا تنفر عنه ح إذا زال العائق تأذت كل الأذى ورجعت إ غريز ا مثل ا مرور فر ا لا س رارة فمه إ أن يصلح مزاجه فحينئذ ينفر عن ا ال العارضة له ويب الطريق الذي يكون فيه سعادة الإنسان ألا وهو مفارقة البدن وعند حصول ما تتمناه تعلم ما كانت فيه من شقاء.

إذن ا سبق اتضح قياس ابن سينا للذائذ العقلية ا وجودة الدنياومايعتريها من أضدادها وإثبات اللذائذ العقلية الآخرة وأ ا أشرف من اللذائذ الدنيا. فرقوا ب ما

يحصل لنفوس العامة ونفوس الخاصة. فالعوام الذين يعتقدون وجود العقاب الجسدي أو اللذة الجسدية؛ "فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئًا من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية وتكون الأنفس الرديئة أيضا تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فإن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد ذلك في المنام فربما كان المحلوم به أعظم شأنا في بابه من المحسوس على أن الأخروي أشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل... وإنما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج..."[1] فهنا قاس ابن سينا المعاد الأخروي للنفس بالنسبة للعامة والذي يعتقدون فيه حصول النعيم أو العذاب الحسي بما يحصل لهم في نومهم من الأحلام وعد ذلك من قبيل التمثيل وليس حقيقة.

وأما غيرهم من الخاصة فهؤلاء "تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية"[2] وهذه اللذة التي أخبر عنها هي التي تصبح النفس عقلاً مجردا موازيا للمشاهد وقد جعل ابن سينا طبقات للنفوس[3] والتي من خلالها تكون درجات الناس يوم القيامة.

وعندما لم يجد دليلا عقليا على كلامه قام بالاستدلال على هذه الطبقات بالأدلة الشرعية[4].

وجميع كلامهم السابق مخالف لنصوص الشريعة ولا فائدة فيه إلا محاولة التميز عن الناس ولا يستفاد منه شيء فاللذائذ العقلية معلومة عند الناس دون الحاجة إلى براهينهم ويكفي أنهم لم يستطيعوا إثبات ما يقولونه غالبا إلا من خلال عرض نصوص شرعية أو الاستفادة منها مع إخلاف معانيها.

فأهل الفلسفة المعظمون للعقل لم يستطيعوا أن يثبتوا ما يقولونه بالدليل العقلي فاضطروا إلى الدليل النقلي مع تحريف معناه.

---

(١) انظر النجاة (ص٢٩٨).

(٢) النجاة (ص٢٩٨).

(٣) انظر الأضحوية (ص١٢٠ ـ ١٢٢) ، والشفاء (٤٢٨/٢) وما بعدها ، ورسالة في معرفة النفس الناطقة (ص١٨٦).

(٤) أحوال النفس (٢٨٧).

ا بحث الثا
اليوم الآخر عند ا تكلم

من خلال التتبع لأقوال ا تكلم ا عاد يتضح اضطرا م الشديد هذا الباب حيث استعملوا هذا الباب ما يناقض أصو م ال بنوا عليها مذاهبهم فمثلاً جعلوا هذا الباب من الأبواب ال تكون اعية مأخوذة من السمع و تجون بعض الأحيان بأحاديث ضعيفة أو الواحد من الصحيح فسلموا ا هذا الباب وأخذوها وإن كان فيها ضعف مع ردهم لأحاديث صحيحة أبواب العقيدة الأخرى وأيضا تناقضوا مع قو م بأ ا اعية بأن استعملوا عقو م بعض جزئيات هذا ا عاد والذي من خلاله ردوا على أنفسهم بأ ا اعية وأيضا خالفوا أصو م ال بنوا عليها مذاهبهم، وهذا ما سيتضح ـ إن شاء ا ـ هذا البحث.

(١) ا عتزلـ ـة:

من خلال البحث وجدت أن ا عتزلة أغفلوا عند كلامهم ا عاد ا ديث عن ا وض والكوثر والعرض وأثبتوا عذاب الق والبعث وا يزان وا ساب والصراط ولكن أولوا بعضها أو فوضوا معا بعض النصوص فأوكلوا علم معانيها إ ا فالعقل لديهم لا يستطيع إدراك تلك ا عا وفق أوصافها الشرعية مع أن العقل يفهم تلك النصوص ومنها ما أنكروه كالشفاعة لأهل الكبائر وا يء الإ ي والرؤية والكلام.

أ ـ عذاب الق :

ب القاضي عبدا بار أن ا عتزلة متفقون على إثباته وأنه ما خالفهم ذلك إلا ضرار بن عمرو.

وقد استدل على عذاب الق بالآيات والأحاديث النبوية و يستخدم الأدلة العقلية ذلك إلا عندما أثبت كيفية العذاب وأن ذلك يكون على حي فاستدل ا هو معلوم مشاهد على هذا الأمر الغيـ فقال: "فاعلم أن ا تعا إذا أراد أن يعذ م فإنه لا بد من أن ييهم لأن تعذيب ا ماد ال لا يتصور... ولا بد من أن لق ا فيهم العقل ليحسن التعذيب وإلا اعتقد ا عاقب ا عذب أنه مظلوم و ذا ا ع قلنا إن أهل النار لا بد أن يكونوا عقلاء هذا هو الذي نعلمه من جهة العقل"[1] فيتضح من هذا الكلام أن إثبات العذاب لا

(١) شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٢).

يكون إلا بالسمع أما كيفيته فلا بد فيه من إحياء وهذا توصل إليه من جهة العقل ـ كما قال ـ و يعها قياس الغائب على الشاهد. وعندما أراد أن يثبت ا لمك د له طريقًا إلا السمع وبـ أن هذا ا لا يهتدى إليه من جهة العقل وإ ا الطريق إليه السمع[٢].

بـ أن حجة ا نكرين لعذاب الق إ ا تقوم على الشاهد ولا دليل م سواه وذلك من خلال شبه أوردوها تتلخص فيما يلي:

(١) أن النباش للق لا يرى عذابا ولا ثوابا ولا أثر ضرب وكذلك ا صلوب وا يت الذي يدفن يسمع أنينه أو يشاهد اضطرابه فلا يكون معذبا[٣].

(٢) إثبات ا لمك وأ يهما منكر ونك هذا فيه ذم لائكة ا [٤].

وقد رد عليهم ا يلي:

١ ـ أن ا قد لا يعذبه وقت اطلاع النباش وقد يكون وقت العذاب بـ النفخت [٥].

وهنا يتضح أن السبب هذا القول هو قياس الغائب على الشاهد ولأجل ذلك فر إ هذا القول لأن العذاب عنده يقع على البدن ولو قال يعذب وقت اطلاع النباش لرآه ولأجل ذلك رد أن ا عله يطلع عليه وأيضا جعل العذاب بـ النفخت لانعدام النباش هذا الوقت.

٢ ـ بـ أن الا وردا الشرع ولا مانع من ذلك. فمن ا شاهد أن الإنسان يسمي ابنه وعزيزه بالصخر والكلب ولا يقتضي ذلك مدحا ولا ذما[٦].

فيتضح ا سبق أ م مع التزامهم بأن هذه أمور عية استخدموا عقو م لرد هذه الشبهة واستخدموا قياس الغائب على الشاهد الرد على هذه الشبهة.

---

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٢).

(٣) انظر شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٣).

(٤) انظر شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٣ ـ ٧٣٤).

(٥) شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٣).

(٦) شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٤).

(ب) ا يـ ـزان:

من خلال كتب ا عتزلة ال ب أيدينا يثبت ا عتزلة ا يزان ويرجعون ذلك إ النصوص وأنه ليس ا قصود منه العدل لأنه لو فسر بالعدل لا يثبت للثقل وا فة فيه مع فدل على أنه ا يزان ا عروف الذي يشتمل على ما تشتمل عليه ا وازين فيما بيننا[1] كما قاله القاضي عبدا بار.

فمن قو م هذا الإثبات يتضح القياس جليا بالنتيجة ال توصل إليها ولقد حكي عن ا عتزلة إنكارهم للميزان ولك أقف على ذلك كتبهم ا وجودة. يقول الأشعري: "وقال أهل البدع بإبطال ا يزان وقالوا موازين وليس ع كفان والسن ولكنها ازات ازيهم ا بأعما م وزنا بوزن وأنكروا ا يزان وقالوا: يستحيل وزن الأعراض لأن الأعراض لا ثقل ا ولا خفة"[2] ويقصد ؤلاء ا عتزلة.

وذكر الإ ي ذلك بقوله: "وأما ا يزان فأنكره ا عتزلة عن آخرهم لأن الأعمال أعراض وإن أمكن إعاد ا فلا كن وز ا إذ لا توصف با فة والثقل وأيضا فالوزن للعلم قدارها وهي معلومة تعا فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنـ ـزه عنه الرب تعا "[3].

فيتضح ا سبق أن السبب الإنكار هو قياس الغائب على الشاهد وذلك يتب فيما يلي:

١- أنه ذكر كفتا والسن وهذه لا تكون إلا وازين الدنيا ولكن هذا من باب ا از.

٢- أن الأعمال أعراض فكيف توزن وتوصف بالثقل أو ا فة و ن الدنيا لا كننا ذلك.

٣- أن الوزن يكون للعلم قداره وقد استقر عندنا أن ا يعلم كل شيء فلا فائدة من الوزن.

فهذا ما أورده الأشاعرة كتبهم عن مذهب ا عتزلة ا يزان وأ م ينكرونه علما بأن القاضي عبدا بار يثبته ورد أيضا على من أنكر وزن الأعمال متعللا بأ ا أعراض فقد ب القاضي رده أن وزن الأعمال كن وذلك من خلال بيانه أن الطاعة تنقلب نورا

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٥).

(٢) ا قالات (١٦٤/٢).

(٣) ا واقف (ص٣٨٤).

وا عصية تنقلب ظلمة وإذا ترجح إحدا ا على الأخرى حكم على صاحبها ا يناسبه وقد توزن الصحائف كل كفة[1].

فمن خلال رد القاضي عبدا بار السابق يتضح قياس الغائب على الشاهد جعله للأعمال نورا وظلمة سوسة أو بوزن الصحائف ا يزان ولكن ما زال إشكال من أنكر وزن الأعمال باقيا ب عنه القاضي فالنور والظلمة لا كن وز ما الدنيا ا هو معلوم لديهم ولكن كن الرد عليهم وإزالة إشكا م ا هو معلوم واقعنا من أن الأعراض كن قياسها وازين خاصة ا كمقاييس ا رارة والضغط وشدة الإضاءة والسرعة وغ ها ا هو مشاهد لدينا الدنيا.

وأما قو م بأن الوزن يكون للعلم قدار الوزن وهو معلوم فلا فائدة حينئذ من الوزن فهذا القول يناقض مذهبهم العدل فمن عدل ا أن يبر للا نسان وزن أعماله أمام ناظريه ليعلم عدل ا ـ سبحانه وتعا .

(ج) ا سـ ـاب:

مع إثبات ا عتزلة للحساب إلا أ م ينكرون صفة ا ساب لأ م يفهموا من ا ساب إلا ما كان بـ الناس الدنيا. يقول القاضي عبدا بار: "وأما ا ساب فمما لا وز إنكاره فقد قال تعا : ﴿فأما من أو كتابه بيمينه فسوف اسب حسابا يسـ ا وينقلب إ أهله مسرورا﴾ [الانشقاق /٧-٩] .غ أن اسبته تعا إيانا لا ري على حد ما ري ا اسبة بـ الشريك وا تعامل فإن ذلك فيما بيننا إ ا يكون بعقد الأصابع أو ما ري راه، وليس هكذا اسبة ا تعا عباده فإن ذلك يكون لق العلم الضروري قلبه أنه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا فيسقط الأقل بالأكثر وعلى هذا صح ذلك بسرعة"[2].

فهو يبر أن ا ساب ثابت ولكن بصفة تلفة اما كما هو معلوم من قضية ا ساب وهذا الاختلاف ناشئ عن قياس الغائب على الشاهد وقد صرح بذلك. وأما الرد على ذلك فسيتضح ـ إن شاء ا ـ أثناء عرض مذهب أهل السنة ذلك.

(د) الصـ ـراط:

يثبت ا عتزلة الصراط دون صفته فالقاضي عبدا بار يقول: "ومن لة ما ب الإقرار به واعتقاده الصراط وهو طريق بـ ا نة والنار يتسع على أهل ا نة ويضيق على

(١) شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٥).

(٢) شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٦).

أهل النار إذا راموا ا رور عليه... فلسنا نقول الصراط ما يقوله ا شوية من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف وأن ا كلف يكلفون اجتيازه وا رور به... فإن تلك الدار ليست بدار تكليف حـ يصح إيلام ا ؤمن وتكليفه ا رور على ما هذا سبيله الدقة وا دة وأيضا فقد ذكرنا أن الصراط هو الطريق وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل"[١].

فيتضح من كلامه إنكاره للصفة ا وردت بعض الأحاديث وذلك من خلال قياس الغائب على الشاهد لأن ما هذه صفته لا كن ا رور عليه والصراط طريق وهذا الوصف ليس وصف طريق معروف الشاهد.

وأما إثبات ذلك من الشاهد فنحن نرى الشاهد من يس على ا بل أو على ا سام أو السكاك والنوم عليها وذلك من خلال ا مارسة وليس يع البشر يستطيعون ذلك وا ـ سبحانه وتعا ـ جعل هذا الصراط والاجتياز عليه سب الأعمال الصا ة وليس كل البشر يستطيعون اجتيازه.

هـ: رؤية ا .

تنكر ا عتزلة رؤية ا تعا ، وبنوا ذلك على دليل عقلي وه دليل ا قابلة، ولقد حرر القاضي عبدا بار هذا الدليل بقوله: "و ريرها هو أن الواحد منا رأى اسة والرائي با اسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا ا قابل أو حكم ا قابل وقد ثبت أن ا تعا لا وز أن يكون مقابلا ولا حالا ا قابل ولا حكم ا قابل وهذه الدلالة مبنية على أصول:

أحدها أن الواحد منا رأى اسة، والثا : أن الرائي با اسة لا يرى الشيء إلا إذا كـان مقابلا أو حالا ا قابل أو حكم ا قابل، والثالث: أن القد تعا لا وز أن يكـون مقابلا ولا حالا ا قابل ... وأما الكلام أنه تعا لا وز أن يكون مقابلا ولا حالا ا قابل ولا حكم ا قابل فهو أن ا قابلة وا لول إ ا تصح على الأجسام والأعراض وا تعا ليس سم ولا عرض فلا وز أن يكون مقابلاً ولا حالا ا قابـل ولا حكـم ا قابل.."[٢]

فمن خلال النص السابق للقاضي عبدا بار يظهر إنكار ا عتزلة لرؤيـة ا تعـا والسبب هذا الإنكار أنه لا يرى الشاهد إلا ما هو جسم أو عرض وا تعا لـيس كذلك فهو إذن لا يرى بأي حال من الأحوال.

---

(١) شرح الأصول ا مسة (ص٧٣٧ ـ ٧٣٨).

(٢) شرح الأصول ا مسة للقاضي عبدا بار (ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩).

هذه بعض العقائد الـ يقررها ا عتزلة اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد.

ا طلب الثا : اليوم الآخر عند الأشاعرة

لقد وافق الأشاعرة أهل السنة وا ماعة مل مسائل اليوم الآخر، ودليل الأشـاعرة ذلك الإثبات هو السمعيات الـ اعتمدوا فيها على الإ اع كما ذكر ذلك عنـهم شـيخ الإسلام ابن تيمية ـ ر ه ا تعا ـ بقوله:" وهم السمعيات عمد م الإ اع وأمـا الاحتجاج بالكتاب والسنة فأكثر ما يذكرونه تبعا للعقل والإ اع والعقل والإ اع مقدمان عندهم على الكتاب والسنة"(١)

ولكن هناك مسائل خالف فيها الأشاعرة أهل السنة وا ماعة منها ما يلي:

١- إنكار بعض الأشاعرة العرض على ا :

ينكر بعض الأشاعرة العرض على ا ـ سبحانه وتعا ـ الذي ثبت الكتاب والسنة و ن ينكر ذلك من الأشاعرة الرازي، فعند تفسه ه لقوله تعا : ﴿ يومئذ تعرضون لا فى منكم خافية﴾ [ا اقة، ١٨].قال: "إن العرض عبارة عن ا اسبة وا ساءلة شبه ذلك بعرض السلطان العسكر لتعرف أحواله"(٢). وقال: "إ م يعرضون على الأماكن ا عدة للحـساب والسؤال"(٣). وقال أيضا: "بأنه تعا جعل وقوفهم ا وضع الذي يسأ م فيه عن أعما م و اسبهم عليها عرضا عليه، لا على أنه تعا ضر مكان ويعرضوا عليه ل اهم بعد أن يكن يراهم(٤).

فهنا أنكر الرازي العرض على ا بناء على قياسه الغائب على الشاهد، لأن العـرض الشاهد هو عرض العسكر على السلطان، الذي يتطلب مكانا يتم فيـه العـرض ويكـون السلطان جهة من هذا العرض، وذلك يستلزم أنه يراهم بعد أن يكن يراهم، فالسبب نفي العرض عناه اللغة يعود إ قيام ذلك الشاهد.

٢- رؤية ا تعا :

أثبت الأشاعرة رؤية العبد ـ سبحانه وتعا ـ فمن ذلك قول الرازي عند قوله تعا وسى: ﴿ لن ترا ﴾ [الاعراف، ١٤٣]: "ألا ترى أنه لو كان يد رجل حجر فقال له:

---

(١) النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٧٧/١) وانظر درء تعارض العقل والنقل (٩٥/٨ ـ ٩٦) ومقدمة حقـق رسالة أهل الثغر للأشعري، قيق عبدا ا ندي (ص ٩٤ ـ ١٠٠).

(٢) التفسه الكب (١١٠/٣٠) و(١٣٣/٢١).

(٣) التفسه الكب (٢٠٤/١٧).

(٤) التفسه الكب (١٣٣/٢١).

إنسان ناول هذا لآكله فإنه يقول له: هذا لا يؤكل ولا يقول له: لا تأكل، ولو كان يده بدل ا جر تفاحة لقال له: لا تأكلها أي: هذا ا يؤكل ولكنك لا تأكله فلما قال تعـا : ﴿ لن ترا ﴾ و يقل لا أرى، علمنا أن هذا يدل على أنه تعا ذاته جائز الرؤية [1].

فالرازي هنا أثبت الرؤية وقررها تعليقه على هذه الآية من خلال قياسه الغائب على الشاهد وهذا يظهر جليا من خلال ضربه ثال ا جر الذي يد الإنسان وتفريقه ب الصيغة ال تقال فيما لا يؤكل وفيما يؤكل كالتفاحة ولكن نع من أكلها فكذلك الرؤيـة ال نفاها ا عن موسى هي شبيهة ثال التفاحة فمنع من الرؤية الدنيا دليل على جوازها الآخرة.

ولكن الأشاعرة يلبثوا حـ نفوا حقيقة الرؤية، وفسروها بالعلم وذلك اعتمادا على الشروط ال ب توفرها ا رئي الشاهد، وذلك بأن يكون ا رئى جسما أو عرضا أو جهة وهذا كله منفي عن ا اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد[2]، وجعلوا ا صحح لرؤية ا هو الوجود وذلك اعتمادا على الشاهد وهو أن كل جوهر أو عرض يرى وا امع بينهما هو الوجود فكل موجود يرى غائبا أو شاهدا[3]، فالأشاعرة وإن أثبتوا رؤية ا ـ سبحانه وتعا ـ إلا أ م نفوا حقيقتها فهو لا يرى جهة لأن ذلـك مـن خـصائص ا خلوق.

هذه بعض العقائد ال أثبتها الأشاعرة اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد.

---

(١) التفسـ الكبـ للرازي" ٢٣١/١٤"

(٢) انظر ا صل للرازي ٢٧٨ وا واقف للأ ى ٣٠٧ ـ ٣٠٨

(٣) انظر ا واقف ٣٠٢ وا صل ٢٧٣

المبحث الثالث: اليوم الآخر عند أهل السنة والجماعة

استخدم أهل السنة والجماعة الأدلة الشرعية التي تعرضت لقضايا اليوم الآخر واستنبطوا منها أدلتهم العقلية التي تتضمن قياس الغائب على الشاهد وسأعرض لبعض هذه القضايا:

أولاً: البعث

استخدموا فيه قياس الغائب على الشاهد من خلال الأدلة الشرعية التالية:

١- التنبيه بالنشأة الأولى على النشأة الثانية:

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وقالوا أئذا كنا عظاما ورفاتا أءنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة أو حديدا أو خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة. فسينغضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلا﴾ [الاسراء، ٤٩ ـ ٥٢] وقوله تعالى: ﴿أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون﴾[يس، ٧٧ ـ ٨٠].

هذه الآيات يعرضها أهل السنة ويستخدمون دليلها العقلي، المعتمد على الواقع المحسوس الذي يرى فيه الخلق من العدم وإخراج الضد من ضده، ويرون التجدد في هذا الخلق، فكذلك النشأة الأخرى يتم فيها الإيجاد من العدم كما حصل في هذه النشأة المعلومة والمشاهدة[1].

٢ ـ التنبيه بإحياء الأرض بعد موتها على إحياء الموتى؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فانظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها إن ذلك لمحيي الموتى وهو على كل شيء قدير﴾ [الروم، ٥٠]، وقال تعالى: ﴿والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتا كذلك تخرجون﴾[الزخرف، ١١].

٣ ـ التنبيه بخلق المخلوقات الكبيرة على ما هو أصغر: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير﴾[الاحقاف، ٣٣]، وقال تعالى: ﴿أأنتم أشد خلقًا أم السماء بناها﴾ [النازعات، ٢٧]. وقد استفاد أهل السنة والجماعة من هذه الأدلة العقلية التي في هذه النصوص والتزموها.

---

(١) انظر الفتاوى (٢٥١/١٧ ـ ٢٥٢)، وإعلام الموقعين (١٨٨/١).

٤_ قياس البعث على النوم: ومن ذلك قوله ـ صلى ا عليه وسلم ـ بعد استيقاظه مـن نومه: "ا مد الذي أحيانا بعدما أماتنا وإليه النشور"(١).

وغ ذلك من النصوص ال تب أن النوم موتة صغرى، واستدلوا بالنوم والاسـتيقاظ منه على البعث بعد ا وت (٢).

ثانيا: الميزان

أما إثبات أهل السنة وا ماعة للميزان عن طريق الأدلة الشرعية واستنباط قياس الغائـب على الشاهد منها، فيظهر ذلك من خلال حديث عبدا بن عمرو بن العـاص رضـي ا عنهما أنه قال قال رسول ا صلى ا عليه وسلم:" توضع ا وازين يـوم القيامـة فيـؤتى بالرجل فيوضع كفة فيوضع ما أحصى عليه فتمايل به ا يزان قال فيبعث به إ النار قال فإذا أدبر به إذا صائح يصيح من عند الر ن يقول: لا تعجلوا لا تعجلوا فإنه قد بقي لـه فيؤتى ببطاقة فيها لا إله إلا ا فتوضع مع الرجل كفة ح يل به ا يزان"(٣).

وقياس الغائب على الشاهد هنا يظهر من خلال إثبا م أن للميزان كفـت حقيقـة يوزن ما العامل وعمله، وهذا ا ورد من النصوص ذلك، و ا هو معروف الـشاهد من صفات ا يزان فلا منافاة بـ النصوص والشاهد ا علوم. قال ابـن عبـاس رضـي ا عنهما"توزن ا سنات والسيئات ميزان له كفتان ولسان"(٤) ويثبت ابن كث أن للميزان كفت حسيت ويستدل على هذا من السنة ديث صاحب البطاقة ا شهور وغـ ه مـن الأحاديث.(٥)

فمن ا لاحظ أن اهل السنة اعتمدوا قـو م علـى النـصوص الـ توافـق الواقـع ا شاهد.فالواقع يشهد لذلك فمما ردت به النصوص ـ ا ثبتة لـصفات ا يـزان ا وافقـه لصفات ا وازين ا علومة ـ أن الاعمال أعراض والأعراض لا كن وز ا، وهذا مردود ا هو معلوم الآن من موازين ا رارة والضغط والسرعة.

---

(١) رواه البخلري كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا نام، انظر الفتح (١١٧/١١).

(٢) انظر تفسـ البغوي (٨١/٤).

(٣) مسند الامام أ د (٢٢١/٢).

(٤) التذكرة للقرط (ص ٣٧٨).

(٥) انظر النهاية لا بن كث (٢٤/٢)، وانظر عة الاعتقاد لا بن قدامة (٣٣)، وشرح الطحاوية لا بـن أ العـز (٤٧٢) وا ياة الآخرة للدكتور العواجي (١١٢٠/٣ ـ ١١٢١).

ثالثًا: الصراط:

أما إثبات الصراط من خلال النصوص الشرعية ال توي على قياس الغائب علـى الشاهد فيستنبط أهل السنة ذلك من عدة أحاديث منها حديث أ هريرة رضي ا عنـه قال: "قال إناس يا رسول ا هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فذكر ا ديث وهو حديث طويـل و ل الشاهد منه قوله ـ صلى ا عليه وسلم ـ " ويضرب جسر جهنم قال رسول ا ـ صلى ا عليه وسلم ـ فأكون أول من يز ودعاء الرسل يومئذ اللهم سـلم سـلم وبـه كلاليب مثل شوك السعدان أما رأيتم شوك السعدان؟ قالوا بلى يا رسول ا . قال فإ ا مثل شوك السعدان غ أ ا لا يعلم قدر عظمها إلا ا فتخطف الناس بأعما م منـهم ا وبـق بعمله ومنهم ا خردل ينجو"[1].

وأيضا عن عائشة رضي ا عنها أن رسول ا ـ صلى ا عليه وسلم ـ قال:" ـسر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف عليه كلاليب وحسك يأخذون من شاء"[2].

فمن خلال ا ديث السابقة يظهر جليا قياس الغائب على الشاهد ففي حديث أ هريرة رضي ا عنهما قاس رسول ا تلك الكلاليب ال تكون على الصراط ا يعرفه الـصحابة ويشاهدونه من شوك السعدان ا عروف و حديث عائشة فيه قياس الغائب على الـشاهد من خلال صفات آخرى هى كونه أدق من الشعر وأحد من السيف والشعر والسيف ا هو معروف الشاهد لدى ا خاطب ، آخرج مسلم صحيحه عن أ سعيد ا دري رضي ا عنه أنه قال:" بلغ أن ا سر أدق من الشعرة واحد من السيف"[3]. واهـل الـسنة لا الفون هذه النصوص بل هي ما يثبتونه كتبهم ويلتزمون ا [4]، ومن ردصفات الصراط لصعوبة الاجتياز عليها يرد عليه بأن هذه الأوصاف ذكرت الاحاديث النبوية، وأيـضا كن أن يرد من الواقع بأن من الناس الدنيامن يسـ على ا بل أو على ا سام ا مـاة اوعلى ا مر وذلك بالتدريب فما ا انع أن يكون وصف الصراط ا هو معلوم من النصوص والسـ عليه بالاعمال؟.

---

(١) البخاري كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، الفتح (٤٥٣/١١).

(٢) مسند الإمام أ د (١١٠/٦).

(٣) مسلم (٤٤١/١) بشرح النووي.

(٤) انظر شرح الواسطية (ص١٤٧)، ولوامع الانوار (١٩٠/٢ ومابعدها)، ومعارج القبول (٢٧٢/٢ ـ ٢٧٩)، وانظر ا ياة الآخرة (١٢٤٣/٣ ـ ١٢٦٠).

رابعا: الحوض

يثبت أهل السنة حوض النـ ـ صلى ا عليه وسلم ـ ويستنبطون قياس الغائب على الشاهد من خلال كلامه ـ صلى ا عليه وسلم ـ فمن ذلك أنه ـ صلى ا عليه وسلم ـ سئل عن عرض حوضه فقال:"من مقامي إ عمان، وسئل عن شرابه فقال: أشد بياضا من اللـ وأحلى من العسل يغث فيه ميزابان ـدانه من ا ـنة أحد ا من ذهب والآخر مـن ورق"(١)، وقال فيه أيضا:"وإن فيه من الآبار يقعد كعدد ـوم السماء"(٢)، وقـال فيـه:" وأطيب رائحة من ا ـسك"(٣).

فهذه الصفات الـ وصف ا النـ ـ صلى ا عليه وسلم ـ حوضه وفهمهـا عنـه الصحابة رضي ا عنهم ـيعا متضمن لكثـ من صور قياس الغائب على الشاهد من تشبيه عرض حوضه با ـسافة بـ ا ـدينة وعمان وكلا ا ـدينتـ معروفـ ا ـسافة وكذلك صـفات ا ـوض كشدة بياضه الذي يفوق بياض اللـ وحلو مذاقه الذي فاق حلى العسل وكـذلك ا ـيزابان اللذان يصبان ا ـوض وصفات كل منهما وكذلك تصويره لا نيتـه بالأبـاريق ا ـعروفة الشاهد وبرودة ما ء ا ـوض الذي هو أبرد من الثلج ا ـعروف وطيب رائحة مائه الذي هو أطيب من ا ـسك الذي يتطيب به الشاهد كل هذه الصفات تعتـ من قيـاس الغائب على الشاهد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ر ـه ا ـ :" و عرصه القيامة: ا ـوض ا ـورود ـمد ـ صلى ا عليه وسلم ـ ما ؤه أشد بياضا من اللـ وأحلى من العسل آنيته عدد ـوم السماء طوله شهر وعرضه شهر من يشرب منه شربة يظمأ بعدها أبدا"(٤) وقال ابـن أ العـز ا ـنفي ـ ر ـه ا : " الذي يتلخص من الأحاديث الواردة صفة ا ـوض: أنه حـوض عظيم ومورد كر ـد من شراب ا ـنة من ـر الكوثر الذي هو أشد بياضا من اللـ وأبـرد من الثلج وأحلى من العسل وأطيب ر ا من ا ـسك وهو غاية الاتساع وعرضه وطوله سواء كل زاوية من زواياه مسـ ة شهر ... فسبحان ا ـالق الذي لا يعجزه شيء ..."(٥)

---

(١) مسلم (١٦١/٥).

(٢) البخاري مع الفتح (٤٦٤/١١)، ومسلم (١٦١/٥).

(٣) النهاية لا بن كثـ (٣٦٠/١).

(٤) الفتاوى (١٤٦/٣).

(٥) شرح العقيدة الطحاوية لا بن أ العز ا ـنفي (١٩٢) ، وانظر لوامع الأنوار للسفاريـ (١٩٦/٢ ـ ١٩٧).

خامسا: رؤية الله تبارك وتعالى

أثبت أهل السنة وا ماعة صفة الرؤية تعا من خلال الأدلة الشرعية وتـضمن بعـض تلك الأدلة استخدام الشارع لقياس الغائب على الشاهد فمن ذلك ما رواه أبو هريرة رضي ا عنه قال قال أناس يا رسول ا هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقـال:" هـل تـضارون الشمس ليس دو ا سحاب؟ قالوا لا يا رسول ا . قال: هل تضارون القمر ليلة البـدر ليس دو ا سحاب؟ قالوا: لا يا رسول ا . قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك ..."(١)

فهنا أثبت الشارع رؤية ا تعا يوم القيامة من خلال قياس الغائب على الشاهد ا تمثل قياسه لوقوع رؤية الناس للشمس والقمر عندما لا يكون بينهما وبـ الناس سحاب فكذلك ا جل جلاله يرى يوم القيامة فهنا قاس الشارع الرؤية للشمس والقمر الـ ليس دو ا سحاب على رؤية ا تعا يوم القيامة ولقد ذكر شيخ الإسلام ـ ر ه ا ـ إثبات هذه الصفة من خلال قياس الغائب على الشاهد فمن ذلك قوله:" أن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون ا هة من الرائي أمر ثبت بالنصوص ا تواترة.. ذكر ـ ر ه ا ـ حديث أ هريرة السابق وقال بعده: فهذا فيه مع إخباره أ م يرونه جهة فهم من وجوه:

أحدها: أن الرؤية لغتهم لا تعرف إلا لرؤية ما يكون هة فأما رؤية ما ليس ا هـة فهذا يكونوا يتصورونه فضلا عن أن يكون اللفظ يدل عليه.

الوجه الثا : أنه ... شبه م رؤيته برؤية الشمس والقمر وليس ذلك تـشبيها للمرئـي با رئي ومن ا علوم أنه إذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يرى جهـة من الرائي كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك فإنه لو يكن كذلك لا خـ هم برؤيـة مطلقة تناو اا على ما يتناول من يقول بالرؤية غ جهة...

الوجه الثالث: أنه ... شبه رؤيته برؤية أظهر ا رئيات إذا يكن حجاب منفصل عن الرائي ول بينه وبـ ا رئي ...

الوجه الرابع: أنه أخ أ م" لا يضارون رؤيته"... ونفي الض ... إ ا يكون لامكان وقه للرائي... وهو رؤية ما ليس هة من الرائي لا فوقه ولا شيء من جهاته لا يتـصور فيها ض ... ح ينفي ذلك لاف رؤية ما يواجه الرائي ويكون فوقه فإنه قـد يلحقـه فيه... ض أما بالازدحام عليه أو كلال البصر فائه كا لال وأمـا لائـه كالـشمس والقمر... ذكر الشيخ ـ ر ه ا ـ حديث أنس الشفاعة وفيه:" اشفع فيمد حدا فأدخلهم ا نة ادعو إليه الثانية فإذا رأيت ر عز وجل وقعت أو خررت سـاجدا

---

(١) البخاري (٤٤٥/١١).

فيدع ما شاء ا أن يدع يقال ارفع رأسك ..." فذكر ا ديث قـال الـشيخ ـ ر ه ا ـ بعد هذا ا ديث: "فكون الرائي وهو الن ـ صلى ا عليه وسـلم ـ يـراه والرائي مكان ولا يراه والرائي مكان آخر ويعود إ ذلك ا كان دليل على أن ا رئي يرى والرائي مكان ولا يرى إذا كان الرائي مكان آخر وهذا الاختصاص لا يكـون إلا ا يكون هة من الرائي لاف ما يسمونه رؤية فإ ا من جنس العلم لا ختصاص ـ ا يكون الرائي مكان دون مكان ... فقد أخ الن ـ صلى ا عليه وسـلم ـ أن ا يرى يوم القيامة ا سأله وسأله عن آية ذلك خلقه والآية العلاقة والدلالة وهو ما يعلم به ويدل على جواز ذلك فذكر له الن ـ صلى ا عليه وسلم ـ ما يدل بطريقة قياس التنبيه والأو وقد قدمنا غ مرة أن مثل هذا القياس قياس الغائب على الـشاهد ـ ا ورد الكتاب والسنة ..." [1].

---

(١) انظر بيان تلبيس ا همية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٠٩/٢ ـ ٤١٤).

ا ا ة

ا مد الذي بنعمته تتم الصا ات، والصلاة والسلام على ا بعوث ا ة النبوات، وبعد:

فقد انتهيت ـ و ا مد وا نة ـ من ثي قياس الغائب على الـشاهد بعـدة نتائج أ ها:

ـ أن قياس الغائب على الشاهد هو خاصية العقل الذي ميز ا به الإنـسان وأن رده رد للعقل وخاصيته.

ـ أن من أسباب جعل قياس الغائب على الشاهد دليلا ظنيا عند الفرق الضالة البحث عن التميز عن الآخرين فتصبح علومهم مسلمة ولاتقبل الطعن من ا خالف ، فيـتعلم ا تلقـي علومهم بنوع من التقديس وماكان فيها من ضلال يرده إ عدم فهمه ا لا أ ا ضـالة حقيقتها.

ـ أن السبب الضلال ليس قياس الغائب على الشاهد بل مستخدمه.

ـ أن قياس الغائب على الشاهد هو أصل يع صور الاستدلالات العقلية.

ـ أن أهل السنة وا ماعة يقبلوا منه إلا صورت قياس الأو ودليل الآيات.

ـ أن ضوابطه هي ضوابط العقيدة الصحيحة.

ـ أسباب الضلال تعود إ البعد عن ا نهج القرآ ولغته وا وى.

ـ أن قياس الغائب على الشاهد يدخل يع أنواع العلوم لا فرق ب علم وآخر.

ـ أن أ ية قياس الغائب على الشاهد هي إثبات ا قائق الثابتة ا ـارج وإن تكـن مشاهدة أو سوسة بذوا ا.

ـ أن يع أبواب العقيدة استخدم فيها قياس الغائب على الشاهد.

ـ خطأ من تكلم عن صور الاستدلال العقلية وجعل قياس الغائب على الـشاهد صورة من صورها موافقة للمتكلم والفلاسفة.

هذه هي أبرز نتائج البحث، وهناك نتائج أخرى فرعية قد تناولتها طيات البحث أرجو من ا العلي القدير أن أكون وفقت فيها للصواب.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على ا رسل وا مد رب العا .

ملحق تراجم الأعلام

(أ)

١_ **(ابن ألأث)** ا بارك بن مد بن مد بن عبد الكر الشيبا ا زري ، أبو السعادات د الدين ا دث اللغوي الأصو ، وهو أخو ابن الأث ا ؤرخ ، وابن الأث الكاتب ، له تصانيف عديدة منـها "النهاية غريب ا ديث" ، "جامع الأصول أحاديث الرسول" وغ ها ، ولد سنة ٥٤٤هـ وتو سنة ٦٠٦هـ . الس (٤٨٨/٢١) ، الأعلام (٢٧٢/٥) .

٢_ ا د بن ابراهيم بن عيسى النجدي ، ولد شقراء سنة ١٢٣٥، تتلمذ على الشيخ عبدالر ن بن حسن ،وابنه عبداللطيف ، اشتغل بالتجارة ، ومن كتبه شرح نونية ابن القيم ، تو سنة ١٣٢٧ ، انظر موقف ابن تيمية من الاشاعرة (ص ٢٢٥) .

٣_ ارسطو ، فيلسوف يونا ، ولد سنة ٣٨٤ ق م ، تأ ثرت بافكاره الفلسفة الاسلامية ، مؤسـس مذهب فلسفة ا شائ ، تو سنة ٣٢٢ ، ا ورد (ص٣٤) .

٤_ **(اسحاق بن راهويه):**إسحاق بن إبراهيم بن لد ا نظلي التميمي ا روزي ، أبو يعقـوب ابـن راهويه ، عا خراسان عصره ، من كبار ا فاظ ، له مصنفات عديدة منها "ا سند" . تو بنيسابور . الأعلام (٢٩٢/١) ، الس (٣٥٨/١١) .

٥_ **(الاسفرايي)** ابراهيم بن مد بن ابراهيم ، الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايي ،روى عنه البيهقي والقش ي كان من معاصري الباقلا وابن فورك ، تو سنة ٤١٨، الس (٣٥٣/١٧) .

٦ـ (الاسود العنسي) : عيهلة بن كعب العنسي ا ذحجي ، متنبئ مشعوذ من أهل الـيمن ، كـان بطاشا جبارا ، أول من ارتد الاسلام ، وادعى النبوة، تو سنة ١١هـ ، الأعلام (١١١/٥).

٧ـ (الأشعري): علي بن إ اعيل اليما ، ابو ا سن ، ولد سنة ٢٦٠هـ وتو سنة ٣٣٠هـ ، من كتبه الإبانة ، س اعلام النبلاء (٨٥/١٥).

٨_ **(الاصمعي)** ابو سعيد عبدا لمك بن قريب الأصمعي ، ولد سنة ١٢٣، عا لغوي ، تتلمذ على ا عمرو بن العلاء ، من كتبه الاضداد ، تو سنة ٢١٦، إنباه الرواة (٢/ ١٩٧- ٢٠٥) .

٩_ **(افلاطون)** فيلسوف يونا ، ولد اثينا سنة ٤٢٧ ق م ، كرس نفسه للفلسفة دراسة وتعليما ، صاحب نظرية ا ثل ، تو سنة ٣٤٧ ق م ، ترك وراءه الكث من الاثار ، انظر قصة ا ـضارة (٧/ ٤٦٨- ٤٩٠) .

١٠_ (الآمدي) علي بن أ علي بن مد الثعل ، سيف الدين ، متكلم أشعري ، من كتبه علم الكلام : (أبكار الأفكار) و (غاية ا رام)، ولد سنة ٥٥١هـ ، وتو سنة ٦٣١هـ . (س أعلام النبلاء ١٠٧/٧)

١١_ **(الأوزاعي)** عبد الر ن بن عمرو بن مد الأوزاعي ، إمام الديار الشامية الفقه والزهد ، له كتاب "السنن" الفقه ، و"ا سائل" . ولد سنة ٨٨هـ وتو ب وت سنة ١٥٧هـ . الـس (١٠٧/٧) ، الأعلام (٣٢٠/٣) .

١٢_ (الإ ي) مد بن عبدالر ن بن مد الإ ي من أهل إيج بنواحي ش از ، متكلم له الكلام : (ا واقف علم الكلام)، ولد سنة ٨٣٢هـ ، وتو سنة ٩٠٥هـ . (الأعلام ١٩٥/٦)

(ب)

١٣_ **(البافلا)** مد بن الطيب بن مد بن جعفر الباقلا ، أبو بكر ، قاضي ، متكلم أشعري ، انتهت إليه الرياسة مذهب الأشاعرة ، ولد البصرة سنة ٣٣٨هـ وسكن بغداد ، له مـصنفات عديدة منها "إعجاز القرآن" ، "الإنصاف" ، " هيد الأوائل وتلخيص الدلائل" ، تو سنة ٤٠٣هـ . السـ (١٠٩/١٧) .

١٤_ بشر بن غياث بن أ كر ة عبد الر ن ا ريسي العدوي بالولاء ، أبو عبد الـر ن ، فقيـه متكلم معتز يرمى بالزندقة ، رأس الطائفة ا ريسية القائلة بالإرجاء وقال برأي ا همية ، قيل كان أبوه يهوديا ، قيل له تصانيف ، رد عليه الإمام الدارمي بكتاب "النقض علـى بـشر ا ريـسي" . الـس (١٩٩/١٠) ، الأعلام (٥٥/٢) .

١٥ـ (ابن بطال): علي بن خلف بن بطال البكري القرط ، ابو ا سن ، عا با ديث ، من كبار ا الكية ، له شرح على البخاري ، تو سنة ٤٤٩هـ ، السـ (١٨/ ٤٧).

١٦_ **(البغدادي)** عبد القاهر بن طاهر بن مد البغدادي التميمي الإسفرايي ، أبو منـصور ، لـه مصنفات عديدة منها : "أصول الدين" ، "الفرق ب الفـرق" وغ هـا ،ت و إسـفرائ سـنة ٤٢٩هـ . السـ (٥٧٢/١٧) ، الأعلام (٤٨/٤) .

١٧_ **(البغوي)** ا سـ بن مسعود بن مد ، الفراء ، أو ابن الفراء ، أبو مد البغوي ، نـسبه إ بغا من قرى خراسان ، ولد سنة ٢٣٦هـ ، فقيه دث مفسر ، له مصنفات منها "شـرح الـسنة" ، لباب التأويل معا التـ يل" التفسـ ، "مصابيح السنة" وغ ذلك . تو سنة ٥١٠هـ رو الروذ . السـ (٤٣٩/١٩) .

١٨- **(البيهقي)** أ د بن ا سـ بن علي ، أبو بكر ، من أئمة ا ديث ، شـافعي ، ولـد سـنة ٣٨٤هـ ، أشعري ، واسع الاطلاع ، ذا معرفة بالاختلاف ، صنف الكثـ من ا ؤلفات منها : "السنن

الك ى" ، "السنن الصغرى" ، "الأ اء والصفات" ، "ا بسوط" ، "الاعتقاد" وغ ذلك . تو سـنة ٤٥٨هـ . الس (١٦٣/١٨) .

(ت)

١٩- (التفتازا) مسعود بن عمر بن عبد ا ، سعد الدين ، متكلم ماتريدي حنفي .له الكلام (شرح ا قاصد) و (شرح العقائد النسفية)، ولد سنة ٧٢٢هـ ، و تو سنة ٧٩٢هـ ـ (الأعـلام ١٠/ ٤١٠)

٢٠- (التهانوي) مد بن علي بن القاضي مد حامد بن مد صابر الفاروقي ، حنفي ماتريـدي وباحث هندي ، صنف (كشاف اصطلاحات الفنون) تو بعد ١١٥٨هـ . (الأعلام ٢٩٥/٦).

(ث)

٢١- **(الثوري)** سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري من ب ثور بن عبد مناه من مضر ، أبو عبد ا ، أم ا ؤمن ا ديث ، سيد أهل زمانه ف يعلوم الدين والتقوى ، ولد سـنة ٩٧هـ ـ ، وراوده ا نصور العباسي على أن يلي ا كم ، فأ وخرج من الكوفة سنة ١٤٤هـ ، فسكن مكة وا دينـة طلبه ا هدي ، فتوارى وانتقل إ البصرة فمات فيها مستخفيا سنة ١٦١هـ ، كان آية ف يـا فظ ، من كلامه : ماحفظت شيئا فنسيته ، له من ا صنفات : "ا امع الكب " ، "ا امع الصغ " كلا ـا ف يا ديث ، وكتاب "الفرائض" . الس (٢٢٩/٧) ، الأعلام (١٠٤/٣-١٠٥) .

(ج)

٢٢- (ا بائي) مد بن عبدالواهاب البصري ، شيخ ا عتزلة ، صنف الكلام كتاب ((الأصول)) و ((والأ اء والصفات)) وغ ا ، تو سنة ٣٠٣هـ. (س أعلام النبلاء ١٨٣/١٤)

٢٣ـ (ا رجا): عبدالقاهر بن عبدالر ن ا رجا ، واضع أصول البلاغة وكان من ائمة اللغة مـن كتبه اسرار البلاغة ،تو سنة ٤١٧هـ ، الأعلام (٣٢/٤).

٢٤- (ا رجا) علي بن مد بن علي ، أبو ا سن ا سي ، يعرف بالسيد الـشريف ، حنفـي ماتريدي متكلم ، له ((شرح ا واقف)) و ((التعريفات)) تو و يبلغ الأربع ، (الضوء اللامـع ٣٢٨/٣)

٢٥ـ (ا رجا) : مد بن علي ا رجا ، يلقب بابن الشريف ا رجا ، له كتـاب الأشـارات والتنبيهات البلاغة والرشاد شرح الإرشاد ، تو ٨٣٨هـ ، الأعلام (٢٨٨/٦).

٢٦ـ ا عد بن درهم ، مؤدب مروان ا مار ، هو أول من ابتدع أن ا ما ا ذ إبراهيم خليلاً ، و يكلم موسى تكليماً ، زنديق هالك ، قتله خالد النسري يوم النحر. (س أعلام النبلاء ٤٣٣/٥)

٢٧_ **(ابن جـ)** عثمان بن جـ ، ابو الفتح الـموصلي النحوي اللغوي ، من احـذق اهـل الادب واعلمهم بالنحو ، من كتبه الـخصائص في النحو ، تو في ٣٩٢، انظر انباه الرواة في أنبـاه النحـاة (٢/ ٣٣٥) .

٢٨- جهم بن صفوان السمرقندي ، أبو محرز الراسبي ، من موالي بني راسب رأس الجهمية ، قتله نصر بن يسار سنة ١٢٨هـ ، وقيل قتله سلم بن أحور على شط نهر بلخ . السير (٢٦/٦) ، الأعلام .

٢٩- **(الجوهري)**إسماعيل بن حماد التركي الجوهري ، أبو نصر إمام اللغة ، له كتاب "الصحاح" وله كتاب "العروض" ومقدمة في النحو ، مات مترديا من سطح داره عندما صنع جناحين من خـشب وتأطبهما وضمهما فخانه اختراعه فسقط إلى الأرض قتيلا سنة ٣٩٣هـ . ويقال أن ماأصابه بسبب السوداء . السير (٨٠/١٧) ، الأعلام (٣١٣/١) .

٣٠- **(الجويني)** عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ، أبو المعالي ، ركن الدين الملقب بإمام الحرمين ، شافعي متكلم أشعري ، ولد سنة ٤١٩هـ ، بنى له الوزير نظام الدين المدرسة النظامية وكان يحضر دروسه أكابر العلماء ، له العديد من المصنفات منها : "العقيـدة النظاميـة في الأركـان الإسلامية" ، "الإرشاد" ، "غياث الأمم والتياث الظلم" وغير ذلك . تو في بنيسابور سنة ٤٧٨هـ . السير (٤٦٨/١٨) الأعلام (١٦٠/٣) .

(ح)

٣١_ **(ابن حامد)** الحسن بن حامد بن مروان البغدادي الوراق ، شيخ الحنابلة وفقيههم ، ابو عبدالله ، كان يتقوت من النسخ ، ويكثر الحج ، تو في سنة ٤٠٣ ، انظر السير (١٧/ ٢٠٣-٢٠٤) .

٣٢- **(ابن حجر)** أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني ، أبو الفضل ، شهاب الدين ، ابن حجر ، من أئمة العلم والتاريخ ، حافظ الإسلام في عصره ، ولد سنة ٧٧٣هـ ، له العديد من المصنفات منها : "الدر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" ، "لسان الميزان" ، "تهذيب التهذيب" ، "فتح الباري" وغيرها من المصنفات الحديثية والتاريخية النافعة ، تو في بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ . الضوء اللامع لأهل القرن التاسـع لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٣٦/٢) ، الأعلام (١٧٨/١) .

٣٣_ الحسن بن يسار البصري أبو سعيد ، تابعي ، كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة في عصره ، ولد سنة ٢١هـ ، شب في كنف علي بن أبي طالب ، كان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم ، لا يخاف في الحق لومة لائم ، تو في سنة ١١٠هـ . السير (٥٦٣/٤) ، الأعلام (٢٢٦/٢) .

٣٤- (أبو ا سن البصري) مد بن علي بن الطيب ، متكلم معتز ، صنف الكلام (تـصفح الأدلة) و الأصول (ا عتمد أصول الفقه) ، تو سنة ٤٣٦هـ ، وقد شاخ . (سـ أعـلام النبلاء ٥٨٧/١٧)

٣٥- (أبو ا سـ ا ياط) عبد الرحيم بن مد بن عثمان ، متكلم معتز ، تنسب إليه فرقة تدعى (ا ياطية) ، صنف الكلام (الانتصار) ، وتو سنة ٣٠٠هـ . (سـ أعلام النبلاء ٢٢٠/١٤)

(خ)

٣٦_ **(ابن خلدون)** عبدالر ن بن مد الاشبيلي ، ا ؤرخ الكبـ ، ولد سنة ٧٣٢ بتونس، وتو سنة ٨٠٨ ،اشتهر قدمة تار ه،انظر شذرات الذهب (٧٦/٧-٧٧).

٣٧_ ا ليل بن أ د بن عمرو بن يم الفراهيدي الأزدي اليحمدي ، أبو عبد الر ن ، من أئمة اللغة والأدب وواضع علم العروض ، وهو أستاذ سيبويه النحوي ولد البصرة سنة ١٠٠هـ ، له كتـاب "الع " اللغة ، "معا ا روف" ، "العروض" وفكر ابتكار طريقة ا ساب تسهله على العامة ، فدخل ا سجد وهو يعمل فكره ، فصدمته سارية وهو غافل فكانت سبب وفاته ، وكان ذلـك سـنة ١٧٠هـ . الس (٤٢٩/٧) ، الأعلام (٣١٤/٢) .

٣٨_ **(ابن خويزمنداد)** مد بن ا د بن عبدا بن خويزمنداد ،ابوبكر ، مالكي ا ـذهب ، ولـه اختيارات الف مذهبه،وكان انب الكلام لة ، وينافر اهله ، انظر ترتيب ا دارك (٧٧/٧-٧٨) .

(د)

٣٩- **(داود الظاهري)** داود بن علي بن خلف الأصبها ، أبو سليمان ، ا لقب بالظاهري ، تنسب إليه الطائفة الظاهرية ، ولد سنة ٢٠١هـ الكوفة ، وتو بغداد سنة ٢٧٠هـ . يت بـذلك لقو ا بالأخذ بظاهر الكتاب والسنة والإعراض عن التأويل والـرأي والقيـاس . الـسـ (٩٧/١٣) ، الأعلام (٣٣٣/٢) .

(ر)

٤٠_ (الرازي) مد بن عمر بن ا سـ بن علي القرشي التيمي ، فخر الدين ، متكلم أشعري ، له الكلام ((الأربع أصول الدين)) ، و((أساس التقديس)) وغ ها ، واشتغل بالسحر ، ولـد سنة ٥٤٤هـ ، وتو سنة ٦٠٦هـ .(سـ أعلام النبلاء ٥٠٠/٢١)

٤١_ (ابن رجب) عبدالر ن بن ا د بن رجب ا نبلي ، صنف شرح البخـاري ، ووصـل إ كتاب ا نائز و يتمه ، وله ((جامع العلوم وا كم)) شرح الأربع النووية وغ ها ، تو سـنة ٧٩٥هـ . (البدر الطالع ٣٢٨/١)

٤٢_ (ابن رشد) مد بن ا د بن مد بن رشد الأندلسي الفيلسوف ، أبو الوليد ، ولـد سـنة ٥٢٠هـ ودافع عن الفلاسفة تصنيفه ((افت التهافت)) الرد على الغـزا ، وتـو سـنة ٥٩٥هـ .(س أعلام النبلاء ٣٠٧/٢١)

٤٣_ رولان بارت ، شاعر حداثي ، صاحب نظرية موت ا ؤلف وموت القاري ، له تأث افكـار النقاد العرب من ا داثيي ، نقاد ا داثة (ص ٦٠) .

(ز)

٤٤_ (الز شري) مود بن عمر ، معتز العقيدة ، ولد سنة ٤٦٧هـ ، من مؤلفاته الكـشاف ، والفائق غريب ا ديث ، تو سنة ٥٣٨هـ . (س أعلام النبلاء ١٥١/٢٠)

٤٥_ (الزهري) مد بن مسلم بن عبيدا بن عبدا بن شهاب ا د ، ولد سنة ٥٠هـ ـ نـزل الشام ، وتو سنة ١٢٤هـ .(س أعلام النبلاء ٣٢٦/٥)

(س)

٤٦ _ **(ابن سبع)** عبد ا ق بن ابراهيم الاشبيلي، ان صوفيا على قواعد الفلاسفة ،ولد سنة ٦١٣، وتو سنة ٦٦٨ ، من كتبه ا روف الوضعية ، الاعلام (٥١/٤) .

٤٧_ **(السبكي)** عبد الوهاب بن علي بن عبد الكا السبكي ، أبو نصر ، قاضي القضاة ، ا ؤرخ الباحث ، ولد القاهرة سنة ٧٢٧هـ ، انتهى إ قضاء القضاة الشام ، جرى عليه العديـد مـن ا ن ، له من التصانيف "طبقات الشافعية" ، "معيد النعم ومبيد النقم" ، " ع ا وامع" وغـ ذلك . تو سنة ٧٧١هـ . الأعلام (١٨٤/٤).

٤٨ـ (السبكي): علي بن عبدالكا السبكي الأنصاري ، ابو ا سن، والد التاج السبكي ، ولد سنة ٦٨٣هـ وتو سنة ٧٥٦هـ من كتبه الكافية الأعتقاد ، الأعلام (٣٠٢/٤).

٤٩_ سعيد بن جب الأسدي بالولاء الكو ، أبو عبد ا ، تابعي ، كان أعلمهم على الإطلاق وهو حبشي الأصل ، ولد سنة ٤٥هـ ، أخذ العلم عن عبد ا بن عباس وابن عمر ، كان ابن عبـاس إذا أتاه أهال الكوفة يستفتونه قال : أتسألون وفيكم ابن أم د اء؟ يع سعيدا . خرج مع عبد الر ن بن مد بن الأشعث على عبد ا لك بن مروان ، فلما قتل عبد الر ن ذهب سعيد إ مكة فقبض عليـه واليها (خالد القسري) وأرسله إ ا جاج فقتله سنة ٩٥هـ ، قال الإمام أ د قتل ا جاج سـعيدا وماعلى وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إ علمه . الأعلام (٩٣/٣) .

٥٠_ سقراط ، فيلسوف يونا ، ولد ٤٧٠ ق م ، ور فلسفته معرفة الانـسان نفـسه ، حـارب السفسطة ، مات بشرب السم سنة ٣٩٩ق م ،من تلاميذه افلاطون ، ا ورد (ص ٣٥٨) .

٥١_ **(السكو)** ابو على عمر بن مد بن مد بن ا د السكو ، التونسي ا غر الاشبيلي ، له عدة مؤلفات ، تو سنة ٧١٧ ، انظر مقدمة قيق ن العوام (ص ١١١-١١٤) .

٥٢_ **(سوسن النصرا)** ويقال سوسن البقال ، كان نصرانيا فأسلم تنصر ، وهو الذي زرع بدعة إنكار القدر عقل معبد ا هه فنشرها ، الشريعة (ص ٢٤٢) و ذيب التهذيب (١٠/ ٢٢٦) .

٥٣_ **(ابن سيده)** ابو ا سن علي بن ا اعيل ا ري الضرير ، امام اللغة ، صاحب كتاب ا كم لسان العرب ، واحد ن يضرب ا ثل بذكائه ، تو سنة ٤٥٩، الس (١٨/ ١٤٤) .

٥٤_ **(ابن س ين)** مد بن س ين البصري الأنصاري بالولاء ، أبو بكر ، إمام وقته علوم الدين بالبصرة ، تابعي من أشراف الكتاب ، ولد البصرة سنة ٣٣هـ ، تفقه وروى ا ديث واشتهر بتعب الرؤيا ، ينسب له كتاب "تعب الرؤيا" ، وكذلك كتاب "منتخب الكلام تفس الأحلام" وليس له ، تو سنة ١١٠هـ البصرة الس (٦٠٦/٤) ، الأعلام (١٥٤/٦) .

٥٥_ **(ابن سينا)** ابو علي ا س بن عبدا بن ا سن بن سينا ، ا اقب بالشيخ الرئيس ، طبيـب وفيلسوف ، ولد عام ٣٧٠ ، وهوفارسي الاصل ، كان ابوه من دعاة الا اعيلية ،فنشأ نشأة باطنيـة فلسفية ، تتلمذ على يد ا وارزمي وا سيحي عيسى بن ـ ، اعـتـ بارسـطو ، انظـر الـس (٥٣١/١٧-٥٣٧) .

٥٦_ **(السيوطي):**عبدالر ن بن ا بكر بن مد ا ض ي الطولوي ا صري الـشافعي ، جـلال الدين السيوطي ، عا مشارك انواع العلوم،من كتبه ا زهر، تو سنة ٩١١ ، البدر الطـالع (١/ ٣٢٨) .

(ش)

٥٧_ (الشاط) ابراهيم بن مسعود بن مد اللخمي الغرناطي ا الكي ، عا أصو ، صـنف العقيدة (الاعتصام) تو ٧٩٠هـ . (الأعلام ٧١/١)

٥٨_ (أبو شامة) عبدالر ن بن ا اعيل بن ابراهيم بن عثمان ا قدسي ، شهاب الدين ، ولد سـنة ٥٩٩هـ ، صنف العقيدة (الباعث على إنكار البدع وا وادث) ، و (ضوء الساري إ معرفـة رؤية الباري) ، تو سنة ٦٦٥هـ . (طبقات الشافعية ١٦/٥)

٥٩_ **(الشنقيطي)** مد الأم بن مد ا ختار بن عبد القادر ا ك الشنقيطي ، مفسر ، مدرس من علماء شنقيط ، ولد وتعلم ا سنة ١٣٢٥هـ ، وحج عام ١٣٦٧هـ واستقر با دينـة ا نـورة مدرسا الرياض وأخ ا ا امعة الإسلامية با دينة ا نورة تو كة سنة ١٣٩٣هـ ـ ، لـه مـن ا صنفات : "أضواء البيان تفس القرآن" ، "منع جواز ا از" ، "آداب البحث وا ناظرة" وغ ذلك . الأعلام (٤٥/٦) .

٦٠ـ **(الشهرستا)** مد بن عبد الكر بن أ د أبو الفتح الشهرستا ، من فلاسفة الإسـلام ، كان إماما علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة ، يلقب بالأفـضل ، أشـعري ، ولـد شهرستان (بـ نيسابور وخوارزم) سنة ٤٧٩هـ ، له من ا صنفات "ا لل والنحل" ، " اية الإقدام علم الكلام" وغ ذلك ، تو سنة ٥٤٨هـ . شيخ أهل الكلام وا كمة وصاحب التصانيف . الس (٢٨٦/٢٠-٢٨٨) ، الأعلام (٢١٥/٦) .

٦١ـ **(الشوكا)** مد بن علي بن مد بن عبد ا الشوكا ، فقيه تهد من كبار علماء اليمن ، من أهل صنعاء ، ولد سنة ١١٧٣هـ جرة شوكان (من بلاد خولان باليمن) ، و قضاء صنعاء سنة ١٢٢٩هـ ومات حاكما ا ، له من ا ؤلفات قرابة ١١٤ مؤلفا منها "نيل الأوطار من أسرار منتقـى الأخبار" ، "البدر الطالع حاسن من بعد القرن السابع" ، "الفوائد ا موعة الأحاديث ا وضوعة" ، "السيل ا رار ا تدفق على حدائق الأزهار" وغ ذلك . تو سنة ١٢٢٩هـ . البدر الطالع (٢١٤/٢) ، الأعلام (٢٩٨/٦) .

(ص)

٦٢ـ صبيغ بن عِسل ، ويقال ابن سهل ا نظلي ،له إدراك ، وله قصة مشهورة مع عمر بن ا طـاب رضي ا عنه عندما كان يتبع ا تشابه . (الإصابة ١٩٨/٢)

(ض)

٦٣ ـ ضرار بن عمرو الغطفا ، من كبار ا عتزلة ، وله طائفة تنسب إليه تو و ١٩٠ هـ ، الأعلام (٢١٥/٣) .

(ط)

٦٤ـ **(الطوسي)** نصـ الدين ابو عبدا مد بن مد الطوسي ،فيلسوف ، ولد سنة ١٢٠١م ، له مؤلفات الفلسفة والطب وعلم ا يئة ، من كتبه شرح الاشارات ، تو سنة ١٢٧٣م ، ا ورد (ص ٤٣٩) .

(ع)

٦٥ـ **(ابن عبد ا)** يوسف بن عبد ا بن مد بن عبد ا النمري القرط ا الكي أبو عمر ، من كبار حافظ ا ديث ، مؤرخ ، أديب ، اثة ، يقال له حافظ ا غرب ، ولد بقرطبة سنة ٣٦٨هـ ـ ، و القضاء لشبونة وشنترين ، له من ا صنفات : "الدرر اختصار ا غازي والس " ، "الاستيعاب أ اء الصحابة" ، "جامع بيان العلم وفضله" ، "التمهيد ا ا وطأ من ا عا والأسانيد" وغ ذلك . تو بشاطبة سنة ٤٦٣هـ . الس ، أ د العلوم (١٥٠/٣) ، الأعلام (٢٤٠/٨) .

٦٦_ **(عبد ا بار ا مدا)** القاضي عبدا بار بن ا د بن عبدا بار ، أبو ا سـ ، متكلم معتز ، شيخ ا عتزلة عصره ، صنف الكلام ((ا غ أبواب العدل والتوحيد)) ، و ((شرح الأصول ا مسة)) ، تو سنة ٤١٥هـ . (الأعلام ٢٧٣/٣)

٦٧ _ **(ابن العر)** ابو بكر مد بن عبدا بن مد الاندلسي الاشبيلي ا الكي الامام العلامة ا افظ القاضي ، برع عدة فنون ، تو سنة ٥٤٣ ، انظر السـ (٢٠/ ١٩٧-٢٠٤) .

٦٨ _ **(ابن عر)** يي الدين ابوبكر مد بن علي بن مد الطائي ، علامة صـاحب تواليـف كثـ ة ، من كتبه فصوص ا كم ابرز فيه عقيدة وحدة الوجود ، تو سنة ٦٣٨ ، السـ (٢٣/ ٤٨).

٦٩_ عبدالر ن بدوي ، فيلسوف وجودي مصري ، ومؤرخ للفلسفة ، ولد سنة ١٩١٧، من كتبـه الزمان الوجودي ، موسوعة الفلسفة (١/ ٢٩٤) .

٧٠ _ **(العز بن عبدالسلام)** عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي الشافعي ، ولد سنة ٥٧٧ ، تتلمذ على ابن عساكر وغ ه ، ومن تلاميذه ابن دقيق العيد ، لقب بسلطان العلماء ، من كتبه قواعد الاحكام، تو سنة ٦٦٠،انظر فوات الوفيات (٣٥٠/٢) .

٧١- **(العلاف)** مد بن ا ذيل بن عبد ا بن مكحول العبدي ، مو عبد القيس ، أبـو ا ـذيل العلاف ، ولد سنة ١٣٥هـ ، من أئمة ا عتزلة ، تو بسامراء سنة ٢٣٥هـ ، له من الكتب "ميلاس" على اسم وسي أسلم على يده . الأعلام (١٣١/٧)، وفيات الأعيـان (٤٨٠/١)، لـسان ا يـزان (٤١٣/٥) .

٧٢_ عبدا بن طاهر ، ابو ا سـ بن مصعب ، الام العادل ، ابو العباس ، حاكم خراسان ، تو سنة ٢٣٠ ، وله ٤٨ سنة ، (السـ ١٠/ ٦٨٤) .

٧٣_ **(ابو عمرو بن العلاء)** بن عمار العريان ا از النحوي القاري ، ثقة ، كان من اعلم الناس بالقران والعربية والشعر ، تو سنة ١٥٤ ، السـ (٤٠٧/٦-٤١٠) .

٧٤_ (عمرو بن عبيد) أبو عثمان البصري ، معتز ضال ، صاحب واصل بن عطاء بدعه ا لة بـ ا لتـ ، تو سنة ١٤٣هـ (سـ أعلام النبلاء ١٠٤/٦)

٧٥_ عياض بن موسى بن عياض اليحصـ الأندلسي ، السبـ ا الكي، ولد سنة ٤٧٦، وتو سنة ٥٤٤، (السـ ٢٢٢/٢٠) .

٧٦_ عيسى بن منون الشامي ، عا أزهري ، درس الازهر وكان شيخا لرواق الشام ، ومن هيئـة كبار العلماء ، من كتبه نـ اس العقول قيق القياس عند علماء الاصـول ، تـو سـنة ١٣٧٦ ، الاعلام (٥/ ١٠٩) .

(غ)

٧٧_ **(الغزا)** - مد بن مد بن مد الغزا الطوسي ، أبو حامد ، حجة الإسلام ، فيلسوف متصوف (أشعري) ، ولد سنة ٤٥٠هـ ، له الكثـ من ا صنفات منها "إحياء علوم الدين" ، " افـت

الفلاسفة" ، "الاقتصاد الاعتقاد" ، "ا نقذ من الضلال" ، "فضائح الباطنية" وغ ذلك كث . تو الطابران رسان سنة ٥٠٥هـ . الأعلام (٢٢/٧) ، الس (٣٢٢/١٩-٣٤٦) .

٧٨ـ غيلان بن مسلم الدمشقي ، أبو مروان ، كاتب من البلغاء تنسب إليه فرقة الغيلانية من القدرية وهو ثا من تكلم القدر ودعا إليه ، يسبقه سوى معبد ا هـ ، قيل أنه تاب عن القول بالقـدر على يد عمر بن عبد العزيز فلما مات عمر جاهر ذهبه فطلبه هشام بن عبد ا لك وأحضر الأوزاعـي ناظرته ، فأفـ الأوزاعي بقتله فصلب على باب كيسان بدمشق وذلك سـنة ١٠٥هـ ـ . الأعـلام (١٢٤/٥) ، لسان ا يزان (٤٢٤/٤) .

(ف)

٧٩_ **(الفارا)** ابو نصر مد بن مد بن طرخان الفارا ، ولد سنة ٢٦٠، فيلسوف، تتلمذ على م بن يونس ، وبرع ا وسيقى ، اهتم بالفلسفة اليونانية ، من كتبه فصوص ا كم ، تـو سـنة ٣٣٩ ، انظر الس (٤١٦/١٥) .

٨٠_ **(الفراء)** بن زياد الأسدي ، مولاهم ، الكو النحوي العلامة صاحب التصانيف ، ابـو زكريا ، تو سنة ٢٠٧، الس (١٠/ ١١٨-١٢١) .

٨١_ **(ابو الفضل التميمي)** عبدالواحد بن عبدالعزيز التميمي البغدادي ا نبلي ، الامـام الفقيـه ، رئيس ا نابلة ، تو سنة ٤١٠، الس (١٧/ ٢٧٣) .

٨٢_ **(ابن فورك)** - مد بن ا سن بن فورك الأنصاري الأصبها ، أبو بكـر ، فقيـه شـافعي ومتكلم أشعري وكان مقتله سنة ٤٠٦هـ ، يقال قتله مود بن سبكتك بالسم ، لقولـه : كـان رسول ا J رسولا حياته فقط ، وإن روحه قد بطل وتلاشى ، له العديد من ا ـصنفات منـها : "مشكل ا ديث وغريبه" ، "النظامي" أصول الدين ألفه للنظام ا لك ، "ا دود" وغ ذلك . الس (٢١٤/١٧) ، الأعلام (٨٢/٦) .

٨٣_ **(فيثاغورس)** فيلسوف ورياضي يونا ،ولد القرن السادس قبل ا يلاد ، قال بتناسخ الارواح وبقيام حركة الكون على الارقام ، ا ورد (ص ٥٣٥) .

٨٤_ **(الف وز ابادي)** ابو طاهر د الدين مد بن يعقوب الش ازي ، عا لغوي ، ولـد سـنة ٧٢٩ ، من مؤلفي قواميس اللغة ، من اشهر كتبه القاموس ا يط ، تو سنة ٨١٧ ، البدر الطالع (٢/ ٢٨٠- ٢٨٥) .

(ق)

٨٥ ـ (ابو القاسم الأنصاري): سليمان بن ناصر بن عمران الأنصاري ، فقيه شافعي مفسر، أشـعري العقيدة ، وكان زاهدا متصوفًا، من كتبه شرح الإرشاد ، تو سنة ٥١٢هـ ، الأعلام (١٣٧/٣).

٨٦_ **(القرط)** مد بن أ د بن أ بكر بن فرح الأنصاري ا زرجي الأندلسي أبـو عبـد ا القرط ، من كبار ا فسرين ، صا متعبد من أهل قرطبة ، رحل إ مصر واستقر أسيوط وتو ا سنة ٩٧١هـ ، من مصنفاته : "ا امع لأحكام القرآن" "الأس شرح أ اء ا ا س " ، "التذكرة بأحوال ا وتى وأحوال الآخرة" وغ ذلك . الس ، الأعلام (٣٢٢/١) .

٨٧ _ **(القزوي)** مد بن عبدالر ن ، جلال الدين ، فقيه شافعي ، اديب ، يعرف با طيـب ، تو سنة ٧٣٩ ، من كتبه الايضاح ، الاعلام (١٩٢/٦) .

٨٨_ **(القش ي)** عبد الكر بن هوازن بن عبد ا لك بن طلحة ا رسا أبو القاسم صو أشعري ، له من ا صنفات شرح "الأ اء ا س " ، "الرسالة" ا عروفة بالرسالة القش ية التصوف ، ولد سـنة ٣٧٥هـ ، وتو سنة ٤٩٥هـ . الس (٢٢٧/١٨).

٨٩ـ (قوام السنة): ا اعيل بن مد القرشي الاصبها ، ولد سنة ٤٥٧هـ وتو سنة ٥٣٥هـ ، من كتبه ا جة بيان ا جة ،الأعلام (١/ ٣٢٣).

٩٠_ **(ابن القيم)** مد بن أ بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي ، أبو عبد ا ، س الدين ، من أركان الإصلاح الإسلامي ، وأحد كبار العلماء ، مولده ووفاته دمشق ، تتلمذ لـشيخ الإسلام ابن تيمية وسجن معه قلعة دمشق وأطلق بعد موت ابن تيمية ، له الكث من ا صنفات منها : "إعلام ا وقع عن رب العا " ، "زاد ا عاد هدي خ العباد" ، "شفاء العليل مسائل القضاء والقدرة وا كمة والتعليل" ، "إغاثة اللهفان" وغ ذلك كث . الأعلام (٥٦/٦) .

(ك)

٩١_ **(ابن كث)** إ اعيل بن عمر بن كث بن ضو بن درع القرشي البصروي الدمشقي ، أبـو الفداء ، عماد الدين ، حافظ مؤرخ فقيه ، ولد سنة ٧٠١هـ ، له العديد من ا صنفات النافعة منـها "تفس القرآن الكر " ، "البداية والنهاية" ، "جامع ا سانيد" "اختصار علوم ا ديث" ، "شرح صحيح البخاري" و يكمله وغ ذلك . تو سنة ٧٧٤هـ . الأعلام (٣٢٠/١) .

٩٢ـ (الكع): عبدا بن ا د الكع البلخي ا رسا ، أحد ائمة ا عتزلة وكان رأس الكعبية ال تنسب إليه ،ولد سنة ٢٧٣ هـ وتو سنة ٣١٩ هـ ، الأعلام (٦٥/٤).

٩٣_ **(الكندي)** ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ، ولد الكوفة سنة١٨٥،فيلسوف العرب ، تو سنة ٢٦٠، اهتم بالفلسفة اليونانية،انظر السـ (٣٣٧/١٢) .

(ل)

٩٤_ **(اللالكائي)** هبة ا بن ا سن بن منصور الط ي الرازي ، أبو القاسم اللالكـائي ، حـافظ للحديث من فقهاء الشافعية من أهل ط ستان ، له العديد من ا صنفات منها "شرح أصول اعتقاد أهل السنة وا ماعة" ، "أ اء رجال الصحيح " وغ ذلك ، تو بالدينور سـنة ٤١٨هـ ـ . الأعـلام (٧١/٨) .

(م)

٩٥_ **(ا اتريدي)** مد بن مد بن مود ، أبو منصور ا اتريدي ، من أئمة علماء الكلام (تنسب إليه الطائفة ا اتريدية) ، له العديد من ا صنفات منها : التوحيد ، تأويلات أهل السنة ، شـرح الفقـه الأك ، وغ ها . تو سنة ٣٣٣هـ . الأعلام (١٩/٧) .

٩٦_ **(ابن ا رتضى)** ا د بن بن ا رتضى ، اول ا هدية باليمن ، تو سنة ٨٤٠ ، ومن كتبـه البحر الزخار ، وا نية والامل ، كشف الظنون (٢٢٤/١) .

٩٧_ مد بن جرير بن يزيد الط ي ، أبو جعفر ، ا ؤرخ ا فسر ا تهد الإمام ، ولد سنة ٢٢٤هـ آمل ط ستان ، له العديد من ا صنفات منها : "أخبار الرسل وا لوك" ويعرف بتاريخ الط ي ، وله "جامع البيان" تفسـ القرآن ، "اختلاف الفقهاء" وغ ذلك ، تو بغداد سنة ٣١٠هـ . السـ (٢٦٧/١٤) .

٩٨_ مد صديق خان ا سيـ القنوجي البخاري ، ابو الطيب ، ولد سنة ١٢٤٨هـ وتـو سـنة ١٣٠٧هـ من كتبه الروضة الندية ، وعون الباري ، الأعلام (١٦٨/٦).

٩٩_ مد عابد ا ابري، استاذ الفلسفة والفكر الاسلامي كليـة الآداب بالرباط،ولـد عـام ١٩٣٦م ، من كتبه تكوين العقل العر ، انظر تر ته على غلاف كتابه بنية العقل العر .

١٠٠ـ مد عبده بن حسن بن خ ا من آل التركما ، مفـ الديار ا صرية ، ولد ـصر سـنة ١٢٦٦هـ التلميذ البار مال الدين الأفغا ، من رواد ا درسة العقلية ا ديثة ، تو سنة ١٣٢٣هـ . (الأعلام ٦/ ٢٥٢) .

١٠١_ مد مد حسـ ، ولد عام ١٩٢١م سوهاج ، كان ذكيا ومنافحا عن اللغـة العربيـة ، وضد التيارت ا دامة ، تو ١٩٨٢ م ، من كتبه الا اهات الوطنية الأدب ا عاصر ، انظر تر ته مقدمة الكتاب ا ذكور .

١٠٢_ ا ختار بن ا عبيد ، الكذاب ، من كبار ثقيف ، ذو رأي وفصاحة وشجاعة ودهاء وقلة دين ، كان يزعم أنه ن ، تو سنة ٦٧ ، الس (٣/ ٥٣٨) .

١٠٣ ـ معمر بن عباد السلمي، معتز من الغلاة، تو سنة ٢١٥ هـ ، تنسب إليه ا عمرية ، الأعلام (٢٧٢/٧).

١٠٤_ **(ابن منده)** مد بن إسحاق بن مد بن ى ، ابن مندة ، أبو عبد ا العيدي نسبة إ عبد ياليل الأصبها ، من كبار حفاظ ا ديث ، من مصنفاته كتاب "الإ ان" ، "الرد علـى ا همـيـة" ، "معرفة الصحابة" وغ ذلك . ولد سنة ٣١٠هـ وتو سنة ٣٩٥هـ . الأعـلام (٢٩/٦) ، ميـزان الاعتدال (٢٦/٣) .

١٠٥_ منذر بن سعيد البلوطي ، كب قضاة الأندلس عصره ، كان عا ا فقيها ، تو سنة ٣٥٥ ، الس (١٦/ ١٧٣-١٧٨) .

١٠٦_ **(ابن منظور)** مد بن مكرم بن علي ، أبو الفضل ، ال الدين ابن منظـور الأنـصاري الرويفعي الإفريقي ، إمام لغوي حجة ، نسل رويفع بن ثابت الأنصاري ، ولد صر سـنة ٦٣٠هـ ـ وخدم ديوان الإنشاء بالقاهرة و القضاء طرابلس وعاد إ مصر فتو فيها سنة ٧١١هـ ، من أشهر مصنفاته "لسان العرب" ، " تار الأغا " ، "نثار الأزهار الليل والنهار" وغـ ذلـك . الأعلام (١٠٨/٧) .

(ن)

١٠٧_ **(ابن النجار)** مد بن ا د بن عبدالعزيز الفتوحي ، تقي الدين ابو البقاء ، فقيـه حنبلـي مصري ، من القضاة ، من كتبه منتهى الارادات ، تو سنة ٩٧٢، كشف الظنون (٨٥٣/٢) .

١٠٨_ (أبو نصر السجزي) عبيدا بن سعيد بن حا الوائلي البكري ، إمام سـلفي ، رد علـى الأشاعرة (الرد على من أنكر ا رف والصوت) تو كة سنة ٤٤٤هـ . (س أعلام النـبلاء ٦٥٤/١٧).

١٠٩_ نصيب بن رباح ، شاعرفحل مقدم النسيب وا دائح ، تو سنة ١٠٠، طبقات الشعراء (ص ٢٤٤) .

١١٠ ـ **(النظام)** إبراهيم بن سيار بن ها البصري ، أبو إسحاق ، أحد أئمة ا عتزلة الضال ، إشتغل بالفلسفة ، وكان سئ الس ة ، تو سنة ٢٣١هـ . (لسان ا يزان ٦٧/١)

١١١_ نعيم بن اد بن معاوية ، ابو عبدا ا زاعي ، تو ٢٢٨ ، (الس ٥٩٥/١٠).

١١٢_ **(النووي)** بن شرف بن مري بن حسن ا زامي ا ورا ، النووي ، الـشافعي ، أبـو زكريا ، يي الدين ، علامة بالفقه والديث ، مولده ووفاته نوا (من قرى حوران بسورية) ، له من

ا صنفات : " ذيب الأ اء واللغات" ، "منهاج الطالب " "ا نهاج شرح صحيح مسلم" ، "ريـاض الصا " ، "روضة الطالب " وغ ذلك . الأعلام (١٤٩/١) ، طبقات الشافعية للسبكي (١٦٥/٥) ، النجوم الزاهرة (٢٧٨/٧) .

١١٣_ **(نيتشه)** فيلسوف ا ا ، مؤسس فلسفة القوة ، ومن اعظم الفلاسفة تأث ا القرن العشرين ، ولد سنة ١٨٤٤م ، وتو سنة ١٩٠٠م، موسوعة الفلسفة (٢/ ٥٠٨) .

(هـ)

١١٤_ هشام بن ا كم الشيبا بالولاء ، الكو ، أبو مد ، متكلم شيخ الإمامية وقتـه ، ولد بالكوفة ونشأ بواسط ، وسكن بغداد ، وانقطع إ بن خالد الـ مكي فكان القيم جالس كلامه ونظره ، له من الكتب "الإمامة" ، "القدر" ، "الرد على ا عتزلة طلحة والزب " ، "الـرد على شيطان الطاق" . تو سنة ١٩٠هـ . الس (٥٤٣/١٠) ، الأعلام (٨٥/٨) .

١١٥_ هو م وس ، شاعر ملحمي يونا ، من مؤلفاته الالياذة والاوديسة ، ولد القرن التاسع قبل ا يلاد اسيا الصغرى، ا ورد (ص ٧٣٤) .

١١٦_ ه ودوت ، ولد ٤٨٤ ق م ، مؤرخ ورحالة يونا ، لقب بـا التـاريخ ، زار العـا ا عروف آنذاك ، ا ورد (ص ٧٣٦) .

(و)

١١٧ـ ورقة بن نوفل، حكيم جاهلي ، اعتزل الأوثان قبل الاسلام ، وهو ابن عـم خد ـة أم ا ؤمن ، وقصته مع النـ صلى ا عليه وسلم مشهورة ، تو و ١٢ق هـ ، الأعلام (١١٥/٨).

١١٨ـ واصل بن عطاء ا خزومي البصري ، الغزال ، أبو حذيفة ، كان يلثغ بالراء إلا أنه كان فصيحاً مفوهاً ، متكلم معتز ضال ، طرده ا سن البصري من لسه بسبب البدعة تو سنة ١٣١هـ (س أعلام النبلاء ٤٦٤/٥)

(ي)

١١٩ـ بن ا سـ بن القاسم ا سـ العلوي الرسي الزيدي، فقيه عا ورع ، له من الكتب الرد على اهل الزيغ، ولد سنة ٢٢٠هـ وتو سنة ٢٩٨ هـ . الأعلام (١٤١/٨).

١٢٠_ ي بن زة بن علي العلوي ، ا ؤيد با ، ولد صنعاء سنة ٦٦٩، ودعا لنفسه بعد موت الامام مد بن ا طهر سنة ٧٢٩، وله مؤلفات عديدة من كبار علماء الزيدية ، تو ذمار سنة ٧٤٥، (البدر الطالع ، ٣٣١/٢) .

١٢١_ يوحنا الدمشقي ، ولد عام ٦٧٤ م ، اخر الفلاسفة الآباء ا سيحي الاغريق ، وكان له دور ظهور ا دال العقلي بـ ا سلم ، كان كاتبا عند الأموي ، وكان ابوه خازنا لبيت ا ال عهد عبدا لملك بن مروان ، تو سنة ٧٤٩ ،انظر قصة ا ضارة (١٣٢/١٣-١٣٣) .

ملحق تعريف بعض ا صطلحات والطوائف الوارد ذكرها الرسالة

ويتضمن التعريف ببعض ا صطلحات الواردة الرسالة وال تعرف، وقد اعتمـدت علـى كتاب التعريفات للجرجا ، وإذا يكن التعريف من كتاب ا رجا اذكر اسم الكتاب مع ذكر رقم الصفحة على النحو الآ :

(١) الأزل: استمرار الوجود أزمنة مقدرة غ متناهية جانب ا اضي. (١٧).
(٢) الاستحالة:حركة الكيف كتسخن ا اء وت ده.(١٧).
(٣) الاستقراء : هو ا كم على كلي بوجوده اكثر جزيئاته (١٨).
(٤) الآلة : هي الواسطة بـ الفاعل وا نفعل وصول أثره إليه (٣٤).
(٥) الالتزام : من التزم الشيء أو العمل اوجبه على نفسه. ا عجم الفلسفي (١/ ١١٨).
(٦) اماره : هي ال يلزم من العلم ا الظن بوجود ا دلول (٣٦).
(٧) الأمر البدهي : هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب (٤٣).
(٨) الباطنية: هم الذين جعلوا لنصوص القرآن ظاهرا وباطنا ، ودينهم يعتمد على ا ع البـاطن فردوا يع الدين ومن طوائفهم القرامطة والدروز والنص ية .ا ورد (١١٣).
(٩) البسيط: هو ما لا جزء له اصلا كالباري، وعر وهوما لا يكون مركبـا مـن الأجـسام ا ختلفة الطبائع.(٤٥).
(١٠) البعد:عبارة عن امتداد قائم با سم أو نفسه عند القائل بوجود ا لاء كأفلاطون (٤٦).
(١١) التسلسل : هو ترتيب أمور غ متناهية (٥٧).
(١٢) التصديق : هو أن تنسب باختيارك الصدق إ ا خ (٥٩)، وقيل اسناد أمر إ آخر ا ابا أو سلبا. ا عجم الفلسفي (١/ ٢٧٧).
(١٣) التصور : هو إدراك ا اهية من غ أن كم عليها بنفي أو إثبات (٥٩).
(١٤) التناسخ : عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد ا فارقة من بدن آخر من غ لل زمان بـ التعليقي للتعشق الذا بـ الروح وا سد (٦٨).
(١٥) التناقض : هو اختلاف بالإ اب والسلب (٦٨).
(١٦) ا ية: تنقسم إ قسم : متوسطة تثبت للعبد كسبا الفعل مثل الأشعرية، وخالصة لا تثبت مثل ا همية. التعريفات (٧٤).

(١٧) ا ـزء الذي لا يتجزأ : جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً لا سب ا ارج ولا سب الوهم أو الفرض العقلي تألف الأجسام من أفراده (٧٥).

(١٨) ا سم : جوهر قابل للأبعاد الثلاثة (٧٦).

(١٩) ا ـنس القريب والبعيد : اسم دال على كثـ ين تلف بالأنواع (٧٨).

(٢٠) ا ـهمية : اتباع ا ـهم بن صفوان، قالوا لا قدره للعبد أصلاً وا ـنة والنـار تفنيـان بعـد دخو ـما. التعريفات (٨٠).

(٢١) ا ـوهر : ماهية إذا وجدت الأعيان كانت لا موضوع (٧٩).

(٢٢) ا ـجاب : كل ما يستر مطلوبك ، وهو عند أهل ا ـق انطباع الصور الكونيـة القلـب ا انعة لقبول ـلي ا ـق (٨٢).

(٢٣) ا ـد : قول دال على ماهية الشيء(٨٣).

(٢٤) ا ـداثة: مصطلح اد والقصد منه معاداة الدين وترك كل ما هو قد ، فهي ا اه عميل ضد تراث الأمة. ا ـداثة سرطان العصر (٣).

(٢٥) ا ـدسيات: هي ما لا تاج العقل جزم ا ـكم فيه إ واسطة بتكرر ا شاهدة (٨٣).

(٢٦) ا ـركة : ا ـروج من القوة إ الفعل على سبيل التدرج (٨٤).

(٢٧) ا ـس ا شترك: هو القوة ا ترتسم فيها صور ا ـزئيات ا ـسوسة، فـا ـواس ا ـمـسة كا ـواسيس ا. (٨٦).

(٢٨) ا ـيز: هو الفراغ ا توهم الذي يشغله شئ تد كا سم (٩٤).

(٢٩) خـ الواحد : هو ا ـديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما يبلغ الشهرة والتواتر (٩٦).

(٣٠) ا ـوارج : اقدم الفرق الاسلامية ، خرجوا على علي بن ا طالب رضي ا عنه بدايـة امرهم ، ومن عقائدهم ا استحلوا ا دماء ا سلم التكفـ بالكبـ ة، ومـن طـوائفهم الاباضية والازارقة. ا ورد (٢٧٤).

(٣١) الدمقراطية: معناها حكم الشعب ، فهي نظام سياسي ـعل الشعب مصدر السلطات.ا غ الوجيز (١٧٠).

(٣٢) الدور : هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه (١٠٥).

(٣٣) الذا : ما ـص الشيء و يزه عن يع ما عداه. (١٠٧).

(٣٤) الرسم: ينقسم إ قسم ؛ الرسم التام : ما يتركب من ا نس القريب وا اص كتعريف الإنسان با يوان الفاصل. الرسم الناقص : ما يكون با اصة وحدها أو ا وبا نس البعيد (١١١).

(٣٥) الس والتقسيم : حصر الأوصاف الأصل وإلغاء بعض ليتع الباقي للعلية (١١٦).

(٣٦) السكون : هو عدم ا ركة عما من شأنه أن يتحرك (١٢٠).

(٣٧) السمنية: من الفلاسفة القائل بقدم العا ، وإنكار البعث ، وزعموا أن الأرواح تتناسخ. الفرق ب الفرق (٢٥٣).

(٣٨) السوفسطائية: اعة من اليونان ، زعيمهم بروتاجوراس، ونظريتهم تقوم على أنه ليس هناك وجود خارجي مستقل عما اذهاننا. ا عجم الفلسفي (١/ ٦٥٨).

(٣٩) الصابئة: اتباع لة تؤله الكواكب كان مقرهم حران. ا ورد (٤٠٠).

(٤٠) الصورة : ما يؤخذ من الشيء عند حذف ا شخصات ويقال صورة الشيء ما به صل الشيء بالفعل (١٣٥).

(٤١) الضرورة: هي ال كم فيها بضرورة ثبوت ا مول للموضوع.(١٣٧).

(٤٢) الطبائع: ا بلة ال خلق الإنسان عليها. (١٤٠).

(٤٣) الطرد : ما يوجب ا كم لوجود العلة وهو التلازم الثبوت (١٤١).

(٤٤) الظن: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض. (١٤٤).

(٤٥) العرض : ا وجود الذي تاج وجوده إ موضع ذي ل يقوم به (١٤٨).

(٤٦) العقل ا ستفاد: هو أن ضر عنده النظريات ال أدركها يث لا تغيب عنه (١٥٢).

(٤٧) العكس : هو التلازم الانتفاء (١٥٣).

(٤٨) العلمانية: تع اللادينية ، وهي فصل الدين عن ا ياة، العلمانية للحوا (٢٤).

(٤٩) الفصل: كلي مل على الشيء جواب أي شئ هو جوهرة كالناطق وا ساس (١٦٧).

(٥٠) الفطرة: ا بلة ا تهيئة لقبول الدين.(١٦٨).

(٥١) الفيض : هو عبارة عن التجلي ا سي الذا ا وجب لوجود الأشياء واستعدادا ا ا ضرة العلمية العينية (١٦٩).

(٥٢) القدرية : هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ، ولا يرون الكفر وا عاصي بتقدير ا . التعريفات (١٧٤).

(٥٣) القدم الذا : هو كون الشيء غ تاج إ الغ . (١٧٣).

(٥٤) القدم الزما : هو كون الشيء غ مسبوق بعدم.(١٧٣).
(٥٥) قياس التمثيل : هو عبارة عن رد الشيء إ نظ ه و الدين عبارة عن ا ع ا ستنبط م ـ ن النص لتعديه ا كم من ا نصوص عليه إ غ ه (١٨١).
(٥٦) الكم: هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته ، وينقسم إ مت ـ صل كا ـ سم التعليم ـ ي والزمان، وإ منفصل وهو العدد فقط. (١٨٧).
(٥٧) الكيف: هيئة قارة الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة ل ـ ذاته ، مثل الكيفيات ا ـ سوسة. (١٨٨).
(٥٨) اللازم : ما تنع انفكاكه عن الشيء (١٩٠).
(٥٩) اللذة العقلية : إدراك ا لائم من حيث أنه ملائم (١٩١).
(٦٠) ا اهية : تطلق غالباً على الأمر ا تعقل مثل ا تعقل من الإنسان وهو ا يوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود ا ارج. (١٩٥).
(٦١) ا تقابلان: ا اللذان لا تمعان شيء واحد من جهة واحدة. (١٩٨).
(٦٢) ا تواتر : هو ا الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب. (١٩٩).
(٦٣) ا ربات : هي م ـ ا تاج الع ـ قل فيه جزم ا كم إ تكرار ا شاهدة مرة بعد أخ ـ رى (٢٠٢).
(٦٤) ا رجئة: قوم يقولون لا يضر م ـ ع الا ان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة. التعريف ـ ات (٢٠٨).
(٦٥) ا شهور : هو ماكان من الآحاد أشتهر فصار ينقله قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب ، فيكون كا تواتر بعد القرن الأول.(٢١٤).
(٦٦) ا طابقة : هي أن مع ب شيئ متوافق وب ضديهما (٢١٨).
(٦٧) ا عتزلة :أصحاب واصل بن عطاء الغزا اعتزل لس ا سن البصري ق ـ الوا بالأص ـ ول ا مسة (٢٢٢).
(٦٨) ا ع : هو الصورة الذهنية .(٢٢٠).
(٦٩) ا نطق : آلة قانونية تعصم مراعا ا الذه عن ا طأ والفكر (٢٣٢).
(٧٠) ا وضوع: هو الأمر ا وجود الذهن ، وقيل ل العرض ا ختص به.(٢٣٦).
(٧١) النسطورية: طائفة من النصارى اتباع بطريرك القسطنطينية يدعى نسطور ، يقولون بالق ـ در سكنوا ايران والعراق . ا ورد (٧٠٨).
(٧٢) النظري : هو الذي يتوقف حصولة على نظر وكسب (٢٤١).

(٧٣) ا يو : الأصل أو ا ادة ، وقيل هي جوهر   جسم قابل ا يعرض لـ ذلك ا ـ سم مـ ن الاتصال والانفصال ل للصورت   : ا سمية والنوعية.(٢٥٧).

(٧٤) الواجب : هو ا وجود الذي تنع عدمه امتناعاً (٢٤٩).

(٧٥) الو يات :هي قضايا كاذبة كم ا الوهم   أمور غ   سوسة (٢٥٥).

الفهارس

١ - فهرس الآيات القرآنية
٢- فهرس الآحاديث
٣- فهرس ا راجع وا صادر
٤ - فهرس ا وضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الآية	اسم السورة ورقم الآية	الصفحة
﴿يضل به كث ا ويهدي به كث ا وما يضل به إلا الفاسق ﴾	[البقرة/٢٦].	٢٣٦
﴿وعلم ءَادم الأ اء كُلها ثُم عرضهم علَى الْملاِئكَةِ فَقَالَ أَنِبئُونِي ِبأ اء هؤلاِء ِإنْ كُنتم صادِقِ ﴾	[البقرة/٣١].	٢٢٣
﴿وما جعلنا القبلة ال كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ن ينقلب على عقبيه﴾	[البقرة/١٤٣].	٣٥١
﴿والسحاب ا سخر ب السماء والأرض﴾	[البقرة/١٦٤].	١٧٦
﴿وإذ قال إبراهيم رب أر كيف يي ا وتى ﴾	[البقرة/٢٦٠].	١٨٨
﴿وتلك الأيام نداو ا ب الناس وليعلم ا الذين ءامنوا ويتخذ منكم شهداء﴾	[آل عمران/١٤٠].	٣٥١
﴿أم حسبتم أن تدخلوا ا نة و ا يعلم ا الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾	[آل عمران/ ١٤٢].	٣٥١
﴿وعلمك ما تكن تعلم﴾	[النساء/١١٣].	١٨٦
تعا : ﴿ بهم و بونه﴾	[ا ائدة/٥٤].	١٧٤
﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والع بالع ﴾	[ا ائدة/٤٥].	٢٤٦
﴿بل يداه مبسوطتان﴾	[ا ائدة/٦٤].	١٧٦
﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنــزل إليك من ربك وإن تفعل فما بلغت رسالته..﴾	[ا ائدة/٦٧].	٤٢٠
﴿رضي ا عنهم ورضواعنه﴾	[ا ائدة/١١٩].	١٧٤
﴿ قضى أجلا وأجل مسمى عنده﴾	[الأنعام/٢].	٢٦٨
﴿ السموات والأرض﴾	[الأنعام/٣].	٢١٤
﴿لاأحب الآفل ﴾	[الأنعام ٧٦] .	٣٠٥

﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾	[الأنعام/١٠٣].	٢١٤
الآية	**اسم السورة ورقم الآية**	**الصفحة**
﴿ أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا شي به الناس كمن مثله الظلمات ليس ارج منها﴾	[الأنعام/١٢٢].	٤١٣
﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن تغفر لنا وتر نا لنكونن من ا اسرين﴾	[الأعراف/٢٣].	٤٢٣
﴿قُلْ إنما حرم ربي الْفَواحِش ما ظَهر مِنها وما بطَن والإِثْم والْبغي بِغيرِ الْحق وأَنْ تشرِكُوا بِاللهِ ما لَم ينزلْ بِهِ سلْطَانا وأَنْ تقُولُوا علَى اللهِ ما لا تعلَمونَ﴾	[الأعراف/٣٣].	١٦٨
﴿ استوى على العرش﴾	[الأعراف/٥٤].	١٧٤
﴿ لن ترا ﴾	[الأعراف/ ١٤٣].	٤٤١
﴿وقل اعملوا فسى ا عملكم ورسوله وا ؤمنون﴾	[التوبة /١٠٥].	٣٥٢
﴿ويعبدونَ مِن دون اللهِ ما لا يضرهم ولا ينفَعهم ويقُولُونَ هؤلاءِ شفَعاؤنا عِند اللهِ﴾	[يونس/١٨].	٢٥٨
﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾.	[هود/٤٩].	٤١٩
﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ومانن زله إلا بقدر معلوم﴾	[ا جر/٢١].	٩٢
﴿ أفمن لق كمن لا لق أفلا تذكرون﴾	[النحل/ ١٧].	٣٨١
﴿ فلما أسلما وتله للجب ﴾	[الإسراء/ ١٥].	٣٨٥
﴿ولا تقْف ما لَيس لَك بِهِ عِلْم إِن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أولَئِك كَانَ عنه مسئُولا﴾	[الإسراء/٣٦].	١٦٨
﴿ وقالوا أئذا كنا عظاما ورفاتا أءنا بعوثون خلقا جديدا ﴾	[الإسراء/ ٤٩ ـ ٥٢] .	٤٤٣
﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾	[الإسراء/٨٥].	١٧٦

﴿قل لو كان معه آ ة كما يقولون إذا لابتغـوا إ ذي العرش سبيلا﴾	[الإسراء/٩٢].	٩٧
الآية	**اسم السورة ورقم الآية**	**الصفحة**
﴿قُلْ إنما أنا بشر مِثْلُكُم يوحى إليّ﴾	[الكهف/١١٠].	٢٦٨
﴿إِذْ قَالَ لأَبِيهِ يا أبتِ لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصِر ولا يغنِي عنك شيئًا﴾	[مر /٤٢].	٩٧ ، ٢٥٨
﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه هدى﴾	[طه/٥٠].	٢٥٥
﴿ولا يطون به علما﴾	[طه/١١٠] .	١٨٨
﴿لوكان فيهماا ة إلا ا لفسدتا﴾/	[الأنبياء/ ٢٢].	٣٢٢
﴿قال بل فعله كب هم هذا فاسـألوهم إن كـانوا ينطقون﴾	[الأنبياء/٦٣].	١٨٩
﴿أتعبدون من دون ا ما لا يـنفعكم شـيئا ولا يضركم أف لكم و ا تعبدون مـن دون ا أفـلا تعقلون﴾	[الأنبياء/٦٦ ـ ٦٧].	١٨٩
﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نـ إلا إذا ألقى الشيطان أمنيته فينسخ ا مـا يلقـي الشيطان كم ا آياته وا عليم حكيم ﴾	[ا ج /٥٢].	٤٢٠
﴿إن الذين تدعون من دون ا لن لقوا ذبابا ولو اجتمعواله ﴾	[ا ج/٧٣].	١٤٠
﴿ما اتخذَ الله مِن ولَدٍ وما كَانَ معه مِـن إِلَـهٍ إذا لَذَهب كُل إلَهٍ بِما خلَق ﴾	[ا ؤمنون/٩١].	٣٢٢
. ﴿إلا من تاب وآمن وعمل عملاًصا ًا فأولئـك يبدل ا سيئا م حسنات﴾	[الفرقان /٧٠] .	٤٢٣
﴿ومارب العا ﴾	[الشعراء/٢٣].	١٩٠
﴿رب السموات والأرض وما بينهما﴾	[الشعراء/٢٤] .	١٩٠
﴿للذين لايؤمنون بالآخرة مثل الـسوء و ا ثـل الأعلى﴾	[النمل/٦٠].	٩٧

﴿ألف سنة إلا سـ عاما﴾	[العنكبوت/١٤].	٢٤١
﴿ يعلمون ظاهرا من ا ياة الدنيا﴾	[الروم/٧] .	١٨٦
الآية	**اسم السورة ورقم الآية**	**الصفحة**
﴿ومِن ءَاياتِهِ خلْق السمواتِ والأَرضِ واخـتلاف ألْسِنتِكُم وأَلْوانِكُم إِن فِي ذَلِك لآياتٍ لِلْعالِمِ ﴾	[الروم/٢٢].	٢٢٤
﴿فانظر إ آثار ر ت ا كيف يي الأرض بعد مو ا إن ذلك ي ا وتى وهو على كـل شـيء قدير﴾	[الروم/ ٥٠].	٤٤٣
﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن ا ﴾	[لقمان/٢٥].	٢٥٧
﴿و في نفسك ما ا مبديه و شى الناس وا أحق أن شاه﴾	[الأحزاب /٣٧]	٤٢١
﴿هذَا ما وعد الرحمن وصدق الْمرسلُونَ﴾	[يس/٥٢].	٢٥٩
﴿او يروا أنا خلقنا م ا عملت أيدينا أنعاما﴾	[يس/٧١].	١٧٦
﴿أو ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فـإذا هـو خصيم مبـ ﴾	[يس/ ٧٧ ـ ٨٠].	٤٤٣
﴿اوليس الذِي خلَق السمواتِ والأَرض بِقَادِرٍ علَى أَن يخلُق مِثْلَهم بلَى وهو الْخلاق الْعلِيم﴾	[يس/٨١] .	٩٧
﴿ وجعلنا ذريته هم الباقـ ﴾	[الصافات/٧٧].	٢٢٧
﴿ وما كنا معذبـ حـ رسولا﴾	[الصافات/ ١٠٣].	٣٨٥، ٤١٣
﴿مامنعك أن تسجد ا خلقت بيدي﴾	[ص/55].	١٧٦
﴿والذِين اتخذُوا مِن دونِهِ أولياءَ ما نعبدهم إِلا لِيقَربونا إ اللهِ زلْفَى﴾	[الزمر/٣].	٢٥٧
﴿ ا يتو الأنفس حـ مو ا والـ ـت منامها..﴾	[الزمر/٤٢].	٤٢٨
﴿أن تقول نفس يا حسرتا على مافرطت جنب ا ﴾	[الزمر/٥٦].	١٧٩

﴿قالوا أنطقنا ا الذي أنطق كل شيء﴾	[فصلت/٢١].	٢٢٤
الآية	**اسم السورة ورقم الآية**	**الصفحة**
﴿ومِن ءَاياتِهِ أنك ترى الْأرض خاشِعةً فإذا أنـزلْنا علَيها الْماءَ اهتزت وربت إِن الذِي أحياها لَمحيِي الْموتى إِنه علَى كُل شيءٍ قَدِير﴾	[فصلت/٣٩].	٩٧
﴿ سنريهم آياتنا الآفاق و أنفسهم حـ يتبـ م أنه ا ق﴾	[فصلت /٥٣]	٢٩٦
﴿ أو يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾	[فصلت /٥٣].	٢٩٦
﴿ليس كمثله شيء﴾	[الشورى/١١].	٢١٤
﴿فبما كسبت أيديكم﴾	[الشورى/٣٠].	١٧٦
﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنـا ماكنـت تدري ماالكتاب ولا الإ ان ولكن جعلنـاه نـورا ـدي به من نشاء من عبادنا وإنـك لتهـدي إ صراط مستقيم﴾	[الشورى/٥٢].	٥٩
﴿والذي نـزل من السماء ما ء بقدر فأنشرنا بـه بلدة ميتا كذلك ـرجون﴾	[الزخرف/ ١١].	٤٤٣
﴿أم حسب الذين اجترحوا الـسيئات أن علـهم كالذين آمنوا وعملوا الصا ات سـواء يـاهم و ا م ساء ما كمون﴾	[ا اثية/٢١] .	٥٩
﴿قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إليوما أنا إلا نذير مبـ ﴾	[الأحقاف/٩] .	٤١٩
﴿ومِن قَبلِهِ كِتاب موسى إِماما ورحمةً وهذَا كِتاب مصدق لِسانا عربِيا لِينذِر الذِين ظَلَمـوا وبـشرى لِلْمحسِنِ ﴾	[الأحقاف/١٢] .	٢٥٩
﴿وعد الصدق الذِي كَانوا يوعدونَ﴾	[الأحقاف/١٦].	٢٥٩

﴿أو يروا أن ا الذي خلق السموات والأرض و يعي لقهن بقادر على أن ي ا وتى﴾	[الأحقاف/ ٣٣].	٤٤٣
الآية	**اسم السورة ورقم الآية**	**الصفحة**
﴿فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم ن القول﴾	[مد/٣٠].	١٨٦
﴿لَقَد صدق الله رسولَه الرؤيا بِالْحق﴾	[الفتح/٢٧].	٢٥٩
﴿أم خلِقُوا مِن غَير شيءٍ أم هم الْخالِقُونَ﴾	[الطور/٣٥].	٩٦
﴿وما ينطق عن ا وى﴾	[النجم/٣].	٤١٩
﴿ ري بأعيننا﴾	[القمر/١٤].	١٧٦
﴿الر ن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾	[الر ن/١ ـ ٤].	٢٢٤
﴿والسماء رفعها ووضع ا يزان ألا تطغوا ا يزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا سروا ا يزان﴾	[الر ن/٧ ـ ٩].	٦٠
﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنـزلنا معهم الكتاب وا يزان ليقوم الناس بالقسط﴾	[ا ديد/٢٥].	٥٧
﴿إن ا يع بص ﴾	[ا ادلة /١].	٢٥٨
﴿بيده ا لك﴾	[ا لك/١] .	٢٦٣
﴿ يومئذ تعرضون لا فى منكم خافية﴾	[ا اقة/ ١٨].	٤٤١
﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويـل لأخـذنا منـه باليم ...﴾.	[ا اقة/٤٤].	٤١٩
﴿أ أنتم أشد خلقًا أم السماء بناها﴾	[النازعات/ ٢٧].	٤٤٣
﴿ذي قوة عند ذي العرش مك مطاع ام ﴾	[التكوير /٢٠-٢١].	٣٩٩
﴿ فأما من أو كتابه بيمينه فسوف اسب حسابا يس ا وينقلب إ أهله مسرورا﴾	[الانشقاق /٧-٩].	٤٣٩
﴿الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى﴾	[الأعلى/٢ ـ ٣].	٤٢٤

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
(أ)	
أشد بياضا من اللا وأحلى من العسل	٤٤٦
أن أولاده ثلاث	٢٢٧
إن الأمانة نزلت جذر قلوب الرجال	٥٩
إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون هذا القمر	٩٧
(ت)	
ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر	١٧٤
توضع ا وازين يوم القيامة	٤٤٤
(ح)	
ا جر الأسود ا	١٧٥
(ع)	
عبدي جعت فلم تطعم	١٧٥
عليكم بسن وسنة ا لفاء الراشدين	٤
(ف)	
فأكون أول من يز	٤٤٥
(ك)	
كذب سعد ولكن هذا يوم يعظم ا فيه الكعبة	٤٠
كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو جسانه	٩٩
(ل)	
سر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف	٤٤٥
أفرح بتوبة عبده	٩٨، ٤٢٣
ليلق ا أحدكم يوم يلقاه وليس بينه وبينه حجاب	٩٨

الحديث	الصفحة
(م)	
مالكم تضربون كتاب ا بعضه ببعض	١٢
من رأى من أم ه شيئاً يكرهه فليص	٦
من سن الإسلام سنة حسنة فله أجرها	٣
من مقامي إ عمان	٤٤٦
(ي)	
يضرب جسر جهنم	٤٤٥
ينام الرجل نومة فتقبض الأمانة	٥٩

فهرس ا صادر وا راجع

١) الإبانة الكـ ى ، للإمام أبو عبد ا عبيد ا بن بطة العكـ ي ا نبلي ، قيق ودراسة كل من : د. يوسف بن عبد ا الوابل ، الطبعة الأو ، ١٤١٥هـ ، د. رضا نعسان معطي ، الطبعة الثانية ، ١٤١٥هـ ، د. عثمان عبد ا الأثيو ، الطبعة الأو ، ١٤١٥هـ ، دار الرايـة للنشر والتوزيع .

٢) الإبانة عن اصول الديانة ،لا حسن الاشعري ،جامعة الامام ،١٤٠٠هـ .

٣) أبكار الأفكار ، لسبف الدين الآمدي ، ت/أ د ا هدي ، رسالة دكتوراة من جامعة الأزهر .

٤) أ آدم قصة ا ليقة بـ الأسطورة وا قيقية ، لعبد الصبور شاه ، دار الروافـد الثقافيـة ، القاهرة .

٥) الإحكام أصول الأحكام لابن حزم الأندلسي ، ت/ أ د شاكر ، ط١ ، ١٤٠٠هـ ، دار الآفاق ا ديدة ، بـ وت .

٦) الأحكام أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ، توزيع دار الباز ، طبعة دار الكتب العلمية ، بـ وت .

٧) أحوال النفس لابن سينا ، ت/أ د الأهوا ، القاهرة ١٩٥٢م .

٨) آراء أهل ا دينة الفاضلة ومضادا ا ،لا نصر الفارا ،تعليق الدكتور علي بو ملحـم ، دار ومكتبة ا لال،ط١ ،١٩٩٥م .

٩) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، اميل بريهية ، تر ة ومراجعة مد يوسف موسى ، وعبدا ليم النجار،نشر مصطفى البا ا ا .

١٠) الأربعـ أصول الدين للرازي ، ط١، دار ا عارف العثمانية ، ا ند .

١١) الإرشاد إ قواطع الأدلة أصول الاعتقاد لإمام ا رمـ ا ويـ ، ت / مد يوسف موسى ، ١٣٦٩هـ . مكتبة ا ا ي صر .

١٢) إرشاد الفحول ا قيق علم الاصول ، مد بن على الشوكا ، قيق مد سعيد ،مؤسـسة الكتب الثقافية ،بـ وت

١٣) أساس التقديس، للفخر الرازي ، ت/ا د السقا، ط١ عام ١٤١٣هـ ، دار ا يل بـ وت .

١٤) أسرار البلاغة علم البيان ، لعبد القاهر ا رجا ، تصحيح/ مد رشـيد رضـا ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ ، دار الكتب العلمية بـ وت .

١٥) الإشارات والتنبيهات لأ علي بن سينا مع شرح الطوسي ؛ قيق سليمان دنيا ،دار ا عـارف صر ط٢.

١٦) الإشارة إ الإ از بعض أنواع ا از ، للعز بن عبد السلام ، دار البشائر الإسلامية .

١٧) الإشارات والتنبيهات علم البلاغة، مد بن علي ا رجا ، ت/ عبـدالقادر حـسـ ، دار ضة مصر، القاهرة.

١٨) أصول الدين لأ منصورالبغدادي ، ط٣ ، ١٤١٠هـ ، دار الكتب العلمية ، ب وت .
١٩) أصول العقيدة ب ا عتزلة والشيعة الإمامية لعايش ا ناعي ، ط١ ، ١٤١٢هـ ، دار الثقافـة ، الدوحة .
٢٠) الأضحوية أمر ا عاد لابن سينا ، ت/سليمان دنيا ، طبع عـام/ ١٩٤٩م ، دار ا عـارف ، القاهرة .
٢١) أضواء البيان إيضاح القرآن بالقرآن ، مد الأم بن مد ا ختار الـشنقيطي ، ا طـابع الأهلية للأوفست ، الرياض ، ١٤٠٣هـ .
٢٢) الأمر با عروف والنهي عن ا نكر، لـشيخ الإسـلام ابـن تيميـة، ت/ الـسيد ا لنيـد، ط/١٤٠٤هـ، دار ا تمع ، جدة.
٢٣) إنباه الرواة على أنباه النحاة، لا ا سن القفطي، ت/ مد ابوالفضل ، ط١ عـام ١٩٥٢م، دار الكتب ا صرية، مصر.
٢٤) الإنصاف فيما ب اعتقاده ولا وز ا هل به، للقاضي أ الطيب الباقلا ، ت/عماد الدين حيدر ، ط١، ١٤٠٧هـ، عا الكتب .
٢٥) الإيضاح علوم البلاغة ،للقزوي ، شرح وتعليق مد عبد ا نعم خفاجي ، مكتبة الكليات الازهرية ،القاهرة .
٢٦) الإ ان ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ضمن موع الفتاوى ع ابن قاسم ، ١٤١٢هـ ، دار عا الكتب ، الرياض .
٢٧) ابن تيمية السلفي مد خليل هراس ، ط٢ ، ١٤٠٥هـ ، مكتبة الصحابة بطنطا ، مصر .
٢٨) ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ، د.عبد الفتاح أ د فؤاد ، ط٢ ، ١٩٨٧م ، دار الدعوة ، الاسكندرية .
٢٩) ابن رشد منهجا وعقيدة ، بركات دويدار رسالة دكتوراة الأزهر .
٣٠) الاحتجاج بالقدر ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ريج / الألبـا ، ١٣٩٣هـ ، ا كتـب الإسلامي .
٣١) الاستقامة ، لابن تيمية ، ت/ مد رشاد سا ، ط١ عام ٢٠٠٠م، نشر دار ا دى، مصر.
٣٢) الاعتصام ، للإمام ابن اسحاق إبراهيم بن موسى الشاط ،ت/ سـليم ا ـلا ، ط١ عـام ١٤١٢هـ، دار ابن عفان ،ا .
٣٣) إعلام ا وقع ، لابن القيم ، تعليق / طه عبد الرؤوف ، ١٩٧٣م ، دار ا يل ، ب وت .
٣٤) الاقتصاد الاعتقاد للإمام مد الغزا ، ط١ ، ١٤٠٣هـ ، دار الكتب العلمية ب وت .
٣٥) الانتصار والرد على ابن الراوندي ا لحد ، للخياط ، تقد / مد حجازي ، مكتبة الثقافـة الدينية ، القاهرة.

٣٦) الباعث على إنكار البدع وا وادث ، لأ القاسم ا قدسي ا عروف بأ شـامة ، ت/بـشعيون ، ط١ ، ١٤١٢هـ ، مكتبة ا ؤيد ، الطائف .
٣٧) البحر ا يط ، للإمام الزركشي ، رير ومراجعة /عبد القادر العا وعمر الأشـقر ، ط٢ ، ١٤١٣هـ ، وزارة الأوقاف الكويت .
٣٨) بدائع الفوائد ، لابن قيم ا وزية ، دار الطباعة ا نـ ية ، القاهرة .
٣٩) البدع والنهي عنها، مد بن وضاح القرط ، ت/ مد د ان، ط٢ عام ١٤٠٠هـ ، دار البصائر ، دمشق.
٤٠) ا هان اصول الفقه ،لإمام ا رم أ ا عا ا وي ، قيق الدكتور عبد العظيم الـديب ،ط١ .
٤١) البصائر النصـ ية علم ا نطق ، لزين الدين عمر السامري ، ط١، ١٣١٦هـ ا طبعة الكـ ى الأمـ ة .
٤٢) بغية ا رتاد الرد على ا تفلسفة والقرامطة والباطنية ، لابن تيمية ، ت/موسى الدويش ، ط٣ ، ١٤١٥هـ ، دار العلوم وا كم ، ا دينة .
٤٣) البلاغة الأسلوبية ، د. مد عبد ا طلب ، ١٩٨٤م ، ا يئة ا صرية العامة للكتاب ،
٤٤) البلاغة تطور وتاريخ، للدكتور شوقي ضيف ،دار ا عارف ،القاهرة ،ط:٥ .
٤٥) البلغة أصول اللغة ، للإمام مد صديق خان القنوجي ، قيق نذير مكتـ ، دار البـشائر الإسلامية ، بـ وت ، الطبعة الأو ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .
٤٦) بنية العقل العر ، مد عابد ا ابري ، ط٥ ، ١٩٩٦م ، مركز دراسات الوحدة العربية .
٤٧) بيان تلبيس ا همية ،لشيخ الاسلام ابن تيمية ،تعليق مد بن عبدالر ن بن قاسم .
٤٨) تأثـ الفكر الديـ البلاغة العربية ، هدي صا السامري ، ط١ ، ١٣٩٧هـ ، ا كتـب الإسلامي ، بـ وت .
٤٩) التأسيس أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة ، صطفى سلامة ، ط٣ ، ١٤١٥هـ ، مكتبة ا رمـ ، القاهرة .
٥٠) تاج العروس من جواهر القاموس ، مد مرتضى الزبيدي ، منشورات دار الكتاب العـر ، بـ وت .
٥١) تاريخ الفكر العر ، لعمر فروخ ، ط٤ ، ١٩٨٣م ، دار العلم للملايـ ، بـ وت .
٥٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ، دار القلم ، بـ وت .
٥٣) تاريخ فلاسفة الاسلام ، مد لطفي عة ، ا كتبة العلمية ، بـ وت .
٥٤) التدمرية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ت/ السعوي ، ط١، ١٤٠٥، طبع شـركة العبيكـان ، الرياض .
٥٥) التذكرة أحوال ا وتى وأمور الآخرة ، للإمام مد أ د القرط ، ا كتبة السلفية، الرياض.

٥٦) تسهيل القط ، د. مد س الدين إبراهيم ، تصحيح / نصر مد نـصر ، ط١ ، ١٤١٦ هـ ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ، كراتشي .
٥٧) تسهيل ا نطق ، لعبد الكر بن مراد الأثري .
٥٨) التصوير الف القرآن، لسيد قطب، دار الشروق ، بدون تاريخ.
٥٩) التعريفات ، للجرجا ، ط١ ، ١٤١٨ هـ ، دار الفكر ، ب وت .
٦٠) تفس البغوي ا سمى معا الت يل، لا مد البغوي ،ت/ خالد العك، ط٢ عـام ١٩٨٧م، دار ا عرفة ، ب وت.
٦١) التفس الكب ، لأ عبد ا الفخر الرازي ، ط٣ ، دار إحياء التراث العر ، ب وت .
٦٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ، لابن رشد ، ت/عثمان أمية ، طبع مصطفى ا ا ، القاهرة .
٦٣) هيد الأوائل وتلخيص الدلائل لأ بكر مد بن الطيب الباقلا ، ت/عماد حيـدر ، ط١، ١٤٠٧ هـ ، دار الكتب العلمية ، ب وت .
٦٤) التمهيد الرد على ا لحدة ا عطلة والرافضة وا وارج وا عتزلة،لا بكر البـاقلا ،تعليـق مود ا ضـ ي ،دار الفكر العر .
٦٥) التمهيد ريج الفروع على الأصول ، للإمام ال الدين الأسنوي، ت/ مد حسـ هيتو، ط٣ عام ١٤٠٤هـ ، مؤسسة الرسالة ،ب وت.
٦٦) افت التهافت،لابن رشد، تعليق /د. مد الغري ،ط١ ، ١٩٩٣م ، دار الفكر اللبنا ب وت .
٦٧) افت الفلاسفة ، للغزا ، ت/سليمان دنيا ، ط٧، دار ا عارف مصر .
٦٨) ذيب اللغة ، لا منصور مد الأزهري، ت/ عبدالسلام هارون، عام ١٣٨٤هـ، ا ؤسسة ا صرية للتأليف والتر ة،مصر.
٦٩) التوحيد لأ منصور ا اتريدي ، ت/فتح ا خليفة ، دار ا شرق ب وت ، لندن .
٧٠) ا امع البيان تأويل القرآن ، لابن جرير الط ي، ط١ عام ١٤١٢هـ، دار الكتب العلميـة، ب وت.
٧١) جامع بيان العلم وفضله ، للإمام ابن عبد ال ، ا كتبة العلمية ، ا دينة ا نورة .
٧٢) ا امع لأحكام القرآن للقرط ، ١٤١٣هـ ، دار الكتب العلمية ، ب وت .
٧٣) ا امع لشعب الإ ان ، للإمام ا افظ أ بكر أ د بن ا سـ البيهقي ، قيق د. عبد العلـي عبد ا ميد ، الدار السلفية ، بومباي ، ا ند، الطبعة الأو ،١٤٠٦هـ .
٧٤) ا انب الإ ي عند ابن سينا، سا مرشان،دار فتية،ب وت،الطبعة الأو ١٤١٢هـ .
٧٥) ا انب الأ ي من التفكـ الاسلامي ، مد البهي ، ط٥ عام ١٩٧٢م،دار الفكر.

٧٦) ع ا وامع بشرح ا لى ، للإمام جلال الدين مد بن أ د ا لى ، ضبطه وخـرج آياتـه الشيخ زكريا عم ات ، دار الكتب العلمية ، ب وت ، الطبعة الأو ، ١٤١٧هـ .

٧٧) جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ، د. مد نوح ، ط١ ، ١٤١٨هـ ، دار ابـن عفان ، ا ، السعودية .

٧٨) ا واب الصحيح ن بدل دين ا سيح ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ت/ عبدالعزيز العـسكر ، و د ا مدان ، ط١ ، ١٤١٤هـ ، دار العاصمة ، الرياض .

٧٩) حاشية على شرح العقائد العضدية ، مد عبده ، ط١ ، ا طبعة ا ية القاهرة .

٨٠) ا جة بيان ا جة وشرح عقيدة أهل السنة ، لأ القاسم إ اعيل بن مد الأصـفها ، ت/ مد أبو رحيم ، دار الراية ، الرياض .

٨١) ا داثة سرطان العصر ، د.عبدالعظيم إبراهيم ا طع ، ط١،١٤١١هـ مطبعـة وهبـه ، القاهرة .

٨٢) ا ياة الآخرة للدكتور غالب عواجي ، ط٢، ١٤٢١هـ ا كتبة العصرية الذهبية ، جدة .

٨٣) ا صائص لابن ج ،ت/ مد على النجار ، ط٢ ، دار ا دى ب وت .

٨٤) خلق أفعال العباد ، للبخاري ، ضمن عقائد السلف، ع و قيق على سامي النشار، وعمـار عة.

٨٥) درء تعارض العقل مع النقل ، لابن تيمية ، ت/ مد رشاد سا ، ط١ ، جامعة الإمام مد بن سعود .

٨٦) دراسات تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجا ا ، لعبده الشما دار صادر ، ب وت ، الطبعة ا امسة ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

٨٧) الدين مواجهة العلم ، وحيد الدين خان ، تر ة /ظفر الإسلام خان ، ط٣ ، ١٤٠٤ هـ ، دار النفائس ، ب وت .

٨٨) ذم الكلام وأهله ، لأ إ اعيل عبد ا بن مد الأنصاري ا روي ، قيق ودراسـة عبـد الر ن بن عبد العزيز الشبل ، مكتبة العلوم وا كـم ، ا دينـة النبويـة ، الطبعـة الأو ، ١٤١٦هـ .

٨٩) الرد على ا همية والزنادقة ،للإمام ا د بن حنبل ، قيق د. عبد الر ن عمـ ة ،دار اللـواء ،ط٢ ، ١٩٨٢م .

٩٠) الرد على ا ريسي ، من ضمن عقائد السلف ، ع و قيق /علي سامي النشار ، وعمار عة ، .

٩١) الرد على ا نطقيين ، لابن تيمية ، ط٣ ، ١٣٩٧هـ ، دار تر ان السنة ، لاهور .

٩٢) الرد على من أنكر ا رف والصوت ، لأ نـصر الـسجزي ، ت/ مـد بـاكر ، ط١ ، ١٤١٤هـ ، دار الراية ، الرياض .

٩٣) رسائل العدل والتوحيد، ليحـ بن ا سـ الزيدي وآخرين، مؤسسة ا لال سنة ١٩٧١م .

٩٤) رسالة أهل الثغر ، للأشعري، ت/ عبد ا ا ندي ، ط١ ، ١٤٠٩هـ ـ ، مكتبـة العلـوم وا كم ، ا دينة .

٩٥) الرسالة الأكملية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ضمن موع الفتاوى ، ع/ابن قاسم ، طبعـة دار عا الكتب ، الرياض .

٩٦) الرسالة العرشية ، لابن سينا ، ضمن موعة رسائل، حيدر أباد ، ١٣٥٤هـ .

٩٧) الرسالة الفـ وزية ، ضمن رسائل للفيلسوف ابن سينا ، ١٩٠٨م ، القاهرة .

٩٨) رسالة ا دود ضمن تسع رسائل ا كمة والطبيعيات ، لابن سينا ، ١٩٠٨م، ا طبعـة ا ندية ، القاهرة .

٩٩) رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوا ا ، لثابت الفندي ، ١٩٣٤م ، القاهرة .

١٠٠) زاد ا سـ علم التفسـ ، لأ الفرج عبد الر ن بن ا وزي ، ط١ ، ١٣٨٧ هـ ، ا كتب الإسلامي .

١٠١) سلسلة الأحاديث الضعيفة، لناصر الدين الألبا ، ط٢ عام ١٣٩٩هـ ، ا كتـب الاسـلامي ، بـ وت.

١٠٢) السنة ، للحافظ أ بكر عمرو بن أ عاصم الضحاك الشيبا ، قيق مد ناصـر الـدين الألبا ، ا كتب الإسلامي ، بـ وت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٥هـ ، قيق د. باسم ا وابرة ، دار الصميعي ، الطبعة الأو ، ١٤١٩هـ .

١٠٣) سنن أ داود ، للإمام أ داود سليمان بن الأشعث السجستا ، إعداد وتعليق عزت الدعاس ، وعادل السيد ، دار ا ديث ، بـ وت ، لبنان ، الطبعة الأو ، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م .

١٠٤) سنن ابن ماجه ، للحافظ أ عبد ا مد بن يزيد القزويـ ، قيق مد فؤاد عبد البـاقي ، دار الكتب العلمية ، بـ وت ، لبنان .

١٠٥) سنن الترمذي ، لأ عيسى مد بن عيسى الترمذي ، قيق مد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العر ، بـ وت .

١٠٦) سنن النسائي بشرح ا افظ جلال الدين السيوطي مع حاشية السندي ، ترقيم / عبد الفتاح أبو غدة ، ط٢ ، ١٤٠٩ هـ ، دار البشائر الإسلامية ، بـ وت .

١٠٧) السياسة ا دنية ، للفارا ، ت/فوزي النجار ، امطبعة الكاثولكية ، بـ وت .

١٠٨) سـ أعلم النبلاء ، لشمس الدين مد الذهـ ، ت/ شعيب الأرنؤوط، ط١ عام١٤٠٣هـ ، مؤسسة الرسالة ، بـ وت.

١٠٩) الشامل أصول الدين ، للإمام ا ويـ ، ت/ على سامي النشار، وآخرون ، دار ا عـارف بالاسكندرية .

(١١٠) شرح أصول اعتقاد أهل السنة وا ماعه للالكائي ، قيق د. ا د سعد دان ، دار طيبه .

(١١١) شرح ألأصفهانية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ت/ حسـ لوف ، دار الكتب ا ديثة القاهرة .

(١١٢) شرح الأصول ا مسة ،للقاضي عبدا بار، قيق الدكتور عبدالكر عثمـان،مكتبـة وهبـه القاهرة،ط ٣ ،١٩٩٦م .

(١١٣) شرح السنة للبغوي ، قيق / شعيب الأرناؤوط ، ا كتب الإسلامي ، دمشق ط٢

(١١٤) شرح الطحاوية لابن أ العز ، ت/ اعة من العلماء ، ط٨ ، ١٤٠٤ه ، ا كتب الإسلامي ، ب وت .

(١١٥) شرح العقائد النسفية ، لسعد الدين التفتازا ، ت/ أ د حجازي السقا، ط١ عام ١٤٠٧هـ ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة.

(١١٦) شرح القصيدة العينية لابن سينا ا ناوي ، ١٩٠٠م ،مطبعة ا وسوعات ، القاهرة .

(١١٧) شرح الكواكب ا ن ، لابن النجار الفتوحي، ت/ مد الزحيلي ونزيه اد، مركز البحـث العلمي امعة أم القرى كة ا كرمة.

(١١٨) شرح ا قاصد ، للتفتازا ، ت/ عبد الر ن عم ة ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ ، عـا الكتـب ، ب وت .

(١١٩) شرح ا واقف علم الكلام ، لعلي ا رجا ، ت/أ د ا هدي ، مكتبة الأزهر ، القاهرة .

(١٢٠) شرح حديث الـ ول ، لشيخ الاسلام ابن تيمية ،ا كتب الاسلامي ط٤ .

(١٢١) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ، لعبدا الغنيمان ، ط٢ ، ١٤١٣هـ ، مكتبة لينة ، دمنهور .

(١٢٢) شرف أصحاب ا ديث، لا بكر البغدادي ، ت/ مد أوغلي، الناشر دار إحياء السنة النبوية.

(١٢٣) الشريعة ، للإمام مد بن ا سـ الآجري ، قيق مد حامد الفقي ، دار الكتب العلميـة ، ب وت ، الطبعة الأو ، ١٤٠٣هـ .

(١٢٤) الشفا بتعريف حقوق ا صطفى ، للقاضي عياض اليحصـ ، ت/حسـ عبد ا ميد ، نشر دار الأرقم بن أ الأرقم ، ب وت .

(١٢٥) الشفاء ، لابن سينا ، ت/إبراهيم مدحور ، وغ ه ، ١٩٥٢م، القاهرة .

(١٢٦) شفاء العليل مسائل القضاء والقدر وا كمة والتعليل ، لابن القيم ، نشر دار الكتب العلمية ، ب وت.

(١٢٧) الصاحـ فقه اللغة وسنن العرب كلامها ، لأ ا سـ أ د بن فارس ، قيق مصطفى الشو ي ، بدران للطباعة والنشر ، ١٩٦٣م ، ب وت .

١٢٨) الصحاح ، للإمام إ اعيل بن اد ا وهري ، قيق أ د عبد الغفور عطار دار العلم للملاي ، ب وت ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م .

١٢٩) صحيح البخاري ، للإمام مد بن إ اعيل البخاري ، طبعة دار الكتب العلمية ، بـ وت ، لبنان ، الطبعة الأو ، ١٤١٢هـ .

١٣٠) صحيح مسلم بشرح النووي ، مراجعة / خليل ا يس ، ط١ ، دار القلم ، ب وت .

١٣١) الصفدية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ت/ مد رشاد سا ، ط٢ ، ١٤٠٦ هـ ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة .

١٣٢) الصواعق ا رسلة على ا همية وا عطلة، لابن القيم ا وزية ، ت/ على الدخيل ا ، ط٢ عـام ١٤١٢هـ ، دار العاصمة ، الرياض.

١٣٣) صون ا نطق والكلام عن فن ا نطق والكلام ، لال الدين السيوطي ، نشر مكتبة ، عبـاس الباز ، مكة ا كرمة .

١٣٤) ضحى الإسلام ، لأ د أم ، دار الكتاب العر ، ب وت ، الطبعة العاشرة .

١٣٥) ضميمة سألة العلم القد ، لابن رشد ، ت/مصطفى عمران ، ١٩٦٨م ، ا طبعة العربيـة ، القاهرة .

١٣٦) طبقات الشافعية الك ى، لتاج الدين السبكي، ت/ مود الطناحي وعبدالفتاح ا لـو، ط١ ، مطبعة ا ل ، مصر.

١٣٧) الطراز ا تضمن لإسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ،ليحى العلوي ،مطبعة ا قتطف ، ـصر ١٣٣٢هـ .

١٣٨) ظرفاء ولكن حكماء ، مد كامل عبدالصمد، الدار ا صرية اللبنانية ، مصر.

١٣٩) علم التوحيد عند خلص ا تكلم ، د.عبدا ميد على عز العرب ، ١٤٠٧هـ ، دار ا نـار ، مصر .

١٤٠) علم الكلام ومدارسه ، فيصل بدير عون ، ط٢ ، ١٩٨٩م ، مكتبة ا رية ا ديثة ، القاهرة .

١٤١) علوم البلاغة ، لأ د مصطفى ا راغي ، ط١٠ ، ١٩٨٠م ، دار القلم ب وت .

١٤٢) عيون ا سائل ، للفارا ، ضمن مبادي الفلسفة القد ة ، ١٩١٠م ، ا طبعة السلفية ، القاهرة .

١٤٣) عيون ا ناظرات ، لأ على السكو ، ت/ سعد غراب ، ١٩٧٦م ، منـشورات ا امعـة التونسية .

١٤٤) غاية الأما الرد على النبها ، لا اعا الألوسي، ط١ عام ١٤٠٣هـ ، ا طبعة العربية ، لاهور.

١٤٥) غاية ا رام علم الكلام ،لسيف الدين الامدي ، قيق حسن مود عبـدالطيف ،ا لـس الاعلى للشؤن الاسلامية ،مصر،١٣٩١ه

١٤٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لابن حجر العـسقلا ، ط٢ ، ١٤٠٩هـ ـ ، دار الريان للتراث ، القاهرة .

١٤٧) فتح القدير ، للإمام الشوكا ، دار الأرقم ابن أ الأرقم ، ب وت .

١٤٨) فجر الإسلام ، لأ د أم ، دار الكتاب العر ، ب وت ، الطبعة ا ادية عشرة ، ١٩٧٥م .

١٤٩) الفرق ب الفرق لعبد القاهر البغدادي ، تعليق/إبراهيم رمـضان ، ط٢ ، ١٤١٧هـ ـ ، دار ا عرفة ، ب وت .

١٥٠) فصل ا قال تقرير ماب الشريعة وا كمة من الاتصال ،لابن رشد،تقد الدكتور مد عابد ا ابري ،ط١، ١٩٩٧م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ب وت .

١٥١) الفصل ا لل والأهواء والنحـل ، لابـن حـزم الأندلـسي . ت/عبـدالر ن عمـ ة ،ط١،١٤٠٢هـ ، دار عكاظ .

١٥٢) فصوص ا كم ، للفارا ، مطبعة ا عارف ، ١٣٩١هـ بغداد .

١٥٣) فن الشعر، لارسطو ، تر ة البدوي ، نشر مكتبة ضة مصر ، القاهرة.

١٥٤) الفهرست ، لابن الند ، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان ، دار ا عرفة ، ب وت .

١٥٥) ظلال القرآن، لسيد قطب، ط١٢ عام ١٤٠٦هـ، دار الشروق، مصر.

١٥٦) علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية أصول الدين ، د.أ د مود صبحي ، ط٥ ، ١٤٠٥هـ ، دار النهضة العربية ب وت .

١٥٧) فلسفة ابن سينا ليل ونقد ، د. مود ماضي ، ط١ ، ١٤١٧ هـ ، دار الدعوة .

١٥٨) فيض القدير ، شرح ا امع الصغ للمناوي ، ط٢ ، ١٣٩١هـ ، دار ا عرفة ، ب وت .

١٥٩) القاموس ا يط للف وز أبادي ط ٢ سنة ١٤٠٧ هـ ، ، نشر الرسالة .

١٦٠) القضاء والقدر ، لعبد الر ن ا مود ، ط٢ ، ١٤١٨هـ ، دار الوطن ، الرياض .

١٦١) القواعد ا ثلى صفات ا وأ ائه ا س ، للشيخ مـد بـن صـا العثـيم ،ط١ ، ١٤١١هـ مكتبة السنة ، القاهرة .

١٦٢) قياس الغائب على الشاهد ، لعبد العزيز ا رشدي ، رسالة دكتوراة امعة الأزهر . .

١٦٣) كشاف اصطلاح الفنون ، للتهانوي ، ت/عبد البديع وعبد ا نعم حسن ، ١٩٧٢م ، ا يئـة ا صرية العامة للكتاب .

١٦٤) الكشاف عن حقائق التنـزيل ، للز شري ا عتز ، طبع / دار ا عرفة للطباعـة والنـشر ، ب وت، لبنان .

١٦٥) كشف الكربة وصف حال أهل الغربة لابن رجب ،ت/ مد عبد العزيز ، ا كتبة السلفية ، القاهرة.

١٦٦) الكواشف ا لية عن معا الواسطية ، للشيخ عبد العزيز السلمان .ط١٠ ، ١٤١٠ هـ .

١٦٧) لباب الأشارات والتنبيهات ، للفخر الرازي، ت/أ د السقا، ط١ عام ١٩٨٦م، الناشر ا كتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

١٦٨) لباب العقول الرد على الفلاسفة علم الأصول، لا ا جاج يوسف ا كلا ، ت/ فوقية مود، ط١ عام ١٩٧٧م، دار الأنصار ، القاهرة.

١٦٩) ن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام ، لأ علـي الـسكو ، ت/سـعد غـراب ، ١٩٧٦م ،منشورات ا امعة التونسية .

١٧٠) لسان العرب لابن منظور ،طبعة دار صادر ب وت .

١٧١) اللمع الرد على أهل الزيغ والبدع ، للأشعري ت/ ود غرابة ، ١٩٥٥م ، مطبعة مصر .

١٧٢) عة الاعتقاد ، لابن قدامة ، ط٤ عام ١٣٩٥هـ ، ا كتب الاسلامي ،ب وت.

١٧٣) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ، مد السفاري ، ط٣ ، ١٤١١هـ ، ا كتـب الإسلامي ب وت .

١٧٤) ا ب شرح معا ألفاظ ا كماء وا تكلم ، لسيف الدين الآمدي ، ت/حسن الشافعي ، ١٤٠٣هـ .

١٧٥) ا از اللغة والقرآن الكر ب الإجازة وا نع ، د. عبد العظيم ا طع ، مكتبـة وهبـه ، القاهرة .

١٧٦) موع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ع /ابن قاسم،دار عا الكتب ، الرياض .

١٧٧) موعة الرسائل وا سائل ، لابن تيمية ، ط١ ، ١٤٠٣ هـ ، دار الكتب العلمية ب وت .

١٧٨) ا صل افكار ا تقدم وا تاخرين ،لفخر الدين الرازي ،تعليقطه عبـدالرؤوف سـعيد ،دار الكتاب العر ،ط ١ ،١٩٨٤م .

١٧٩) ا صول علم أصول الفقه ، للرازي ، ت/ طه جابر العلوا ، ط١ ، ١٣٩٩هـ ، طبـع جامعة الإمام مد بن سعود الإسلامية .

١٨٠) ا يط بالتكليف ،للقاضي عبدا بار، قيق عمر السيد عزمي ،الدار ا صرية للتأليف والتر ة .

١٨١) تار الصحاح ، للإمام مد بن أ بكر بن عبد القادر الرازي ، إخراج دائـرة ا عـاجم مكتبة لبنان ، ب وت ، طبعة ١٩٨٨م .

١٨٢) تصر ابن ا اجب بشرح العضد نعيم شعبان مد إ اعيل ، ١٣٦٣هـ ، مكتبة الكليـات الأزهرية .

١٨٣) تصر الصواعق ا رسلة على ا همية وا عطلة ، لابـن القـيم ، ت/سـيد إبـراهم ، ط١ ، ١٤١٢هـ ، دار ا ديث ، القاهرة .

١٨٤) مدارج السالك ، لابن القيم ، ط٢ ، ١٤٠٨ هـ ، دار الكتب العلمية ب وت ..

١٨٥) ا دخل إ دراسة علم الكلام ، دزحسن الشافعي ، ط٢ ، ١٤١١هـ ، مكتبة وهبة القاهرة .

١٨٦) مذاهب الإسلامي ، عبد الر ن بدوي ، ط١ ، ١٩٩٦م ، دار العلم للملاي ، ب وت .

١٨٧) مذكرة أصول الفقه ، مد ألام الشنقيطي ، ا كتبة السلفية ، ا دينة ا نورة .

(١٨٨ المزهر غلم اللغة وأنواعها ، للسيوطي ، شرح وتعليق / مد جاد او بك، وآخـرون ، ١٤٠٨هـ ، المكتبة العصرية ، صيدا .

(١٨٩ مسند الإمام أ د بن حنبل الشيبا ، المكتب الإسلامي ، ب وت ، طبعة ١٩٨٥م ، دار الفكر ، طبعة ١٤١٤هـ .

(١٩٠ المسودة أصول الفقه لشيخ الإسلام ووالده وجده ، تقد / مد ي الدين عبد ا ميـد ، مطبعة المد ، القاهرة .

(١٩١ مصادر المعرفة الفكر الدي الفلسفي دراسة نقدية ضوء الإسلام ، د. عبد الـر ن الزنيدي ، ط١ ، ١٤١٢هـ ، المعهد العا ي للفكر الإسلامي ، أمريكا.

(١٩٢ المطالب العالية من العلم الإ ي ، للرازي ، ت/أ د حجازي السقا ، ط١ ، ١٤٠٧ هـ ، دار الكتاب العر ب وت .

(١٩٣ معارج القبول بشرح سلم الوصول، افظ ا كمي، بدون تاريخ ، دار الفكر، ب وت.

(١٩٤ المعجم الفلسفي ، د. يل صليبة ، ١٩٩٤م ، الشركة العا ية للكتاب ، ب وت .

(١٩٥ معجم المقاييس اللغة ٤٧٤ لأ ا سـ أ د بن فارس ، دار الفكر ، ب وت ،ط٢ عـام ١٤١٨هـ .

(١٩٦ المعرفة الإسلام ، عبد ا القر ، ط١ ، ١٤١٩هـ دار عا الفوائد ، مكة المكرمة .

(١٩٧ معيار العلم فن المنطق ،لا حامد الغزا ،تعليق الدكتور علي بـو ملحـم ،دار ومكتبـة الهلال، ب وت، ط١ ١٩٩٣م .

(١٩٨ المغ أبواب العدل والتوحيد ، للقاضي عبد ا بار ، نشر المؤسسة المصرية العامة للتـأليف والتر ة والنشر ، القاهرة .

(١٩٩ مقالات الإسلامي واختلاف المصل ، للإمام أ ا سن علي بن إ اعيل الأشعري ، قيـق مد يي الدين عبد ا ميد ، المكتبة العصرية ، صيدا ، ب وت ، طبعة ١٤١١هـ/١٩٩٠م .

(٢٠٠ مقالات الأدب واللغة، مد مد حسـ ، ط٢ عام ١٤٠٥هـ ، مؤسسة الرسالة، ب وت .

(٢٠١ مقدمة ابن خلدون ، عبد الر ن ابن خلدون ، ط١ ، ١٤١٣هـ ، دار الكتـب العلميـة ، ب وت.

(٢٠٢ مقدمة الفلسفة الإسلامية ، د. عمر الشيبا ، الدار العربية للكتاب .

(٢٠٣ الملل والنحل ، مد عبد الكر الشهرستا ، ت/أ د فهمـي ، ط٢ ، ١٤١٣هـ ـ دار الكتب العلمية ، ب وت لبنان .

(٢٠٤ مناهج الأدلة عقائد الملة ،لابن رشد ،تقد و قيق الدكتور مود قاسم ،مكتبـة الا لـو المصرية ،القاهرة ط٣ .

(٢٠٥ مناهج البحث عند مفكري الاسلام ،للكتور على سامي النشار ، دار النهضه العربية ،بـ وت .

٢٠٦) ا نجد اللغة والأعلام ، ط٢٥ ، دار ا شرق ، ب وت .
٢٠٧) ا نخول من تعليقات الأصول ، لأ حامد الغزا ، ت/ مد حسن هيتـو ، دار الفكـر ، ب وت .
٢٠٨) منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ، د. مد حس الزين ، ط١ ، ١٣٩٩ ، ا كتب الإسلامي ، ب وت .
٢٠٩) ا نقذ من الضلال ، للإمام أ حامد الغزا ، ا كتبة الثقافية ، ب وت .
٢١٠) منهاج السنة نقض كلام الشيعة القدرية ، لابن تيمية ، ت/ مد رشـاد سـا ، ط١ ، ١٤٠٦هـ ، طبع جامعة الإمام مد بن سعود الإسلامية .
٢١١) منهج إمام ا رم دراسة العقيدة الإسلامية - عرض ونقد ، لأ د عبـد اللطيـف ، ط١ ،١٤١٤هـ ، مركز ا لك فيصل ، الرياض .
٢١٢) منهج الأشاعرة العقيدة، لسفر ا وا ، مكتبة العلم ، مصر .
٢١٣) منهج القرآن تأسيس اليق ، مد ا لنيد، عام ١٤١٠هـ، مكتبة الزهراء ، مصر.
٢١٤) ا نهج تاريخ الفلسفة العربية ، د.حسن عاجي ، ط١ ، ١٤١٢هـ ، دار ا راسم ب وت .
٢١٥) ا نية والامل ، لأ د بن ي ا رتضى ، ت/عصام الدين مد علي ، ١٩٨٥م ، دار ا عرفة ، ا امعة الاسكندرية .
٢١٦) ا هذب علم أصول الفقه ا قارن ، د. عبد الكر النملة ، ط١ ، ١٤٢٠هـ ، مكتبة الرشد ، الرياض .
٢١٧) ا وافقات أصول الشريعة ، للشاط ، دار ا عرفة ، ب وت .
٢١٨) ا واقف علم الكلام ، لعبد الر ن بن أ د الإ ي ، عا الكتب ، ب وت .
٢١٩) موقف أبن تيمية من الأشاعرة ، لعبد الر ن بن صا ا مود ، ط١ ، ١٤١٥هـ ، مكتبـة الرشد ، الرياض .
٢٢٠) موقف ا تكلم من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة-عرض ونقد ، لسليمان بـن صـا الغصن ، ط١ ، ١٤١٦هـ ، دار العاصمة ، الرياض .
٢٢١) ميزان الاعتدال نقد الرجال ، للإمام الذه ، ت/علي مد ا اوي ، دار ا عرفة ، ب وت .
٢٢٢) ن اس العقول ، لعيسى منون ، ط١ ، دار الطباعة ا ن ية ، القاهرة .
٢٢٣) النبوات ، لابن تيمية ، ت/ عبد العزيز الطويان ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ ، دار أضواء الـسلف ، الرياض .
٢٢٤) النجاة ا كمة ا نطقية والطبيعية والا ية ،لا علي بن سينا،طبع ي الدين الكـردي ،ط٢ عام ١٩٣٨ م .

٢٢٥) نشأة الفكر الفلسفي الإسلام ، د.علي سامي النـشار ، ط٧ ، ١٩٧٧م ، دار ا عرفـة ، القاهرة .
٢٢٦) نظرية العلم عند الأشعري ، د.أ د الطيب ، ط١ ، ١٩٩٧م ، دار الطباعة ا مدية ، مصر .
٢٢٧) نقاد ا داثة وموت القاري ، د.عبد ا ميد إبراهيم ، ١٤١٥هـ ، مطبوعات نادي القـصيم الأد .
٢٢٨) النقد الأد ا ديث ، مد غنيم هلال ، ١٩٦٩م ، دار النهضة العربية ، مصر . .
٢٢٩) اية الأقدام علم الكلام ، لعبد الكر الشهرستا ، تصحيح/ الفرد جيوم ، مكتبة الثقافـة الدينية ، مصر .
٢٣٠) النهاية الف وا لاحم للإمام ابن كث ، ت/أ د الشافعي ، ط١، ١٤٠٨هـ ، دار الكتب العلمية ، ب وت .
٢٣١) النهاية غريب ا ديث ، لأ السعادات ابن الأث ، ت/ مود الطناحي ، ا كتبة الإسلامية .
٢٣٢) وفيات الأعيان ، لأ العباس أ د بن مد بن خلكان ، قيق الدكتور إحسان عباس ، دار الثقافة ، ب وت.

فهرس ا وضوعات

ا وضوع	الصفحة
ا قدمة	أ
التمهيد	**١ - ٤٢**
الفصل : الأول : التعريف بأهل السنة وا ماعة وا تكلم والفلاسفة	**(٢- ٢٦)**
ا بحث الأول : التعريف بأهل السنة وا ماعة	٣
تعريف السنة لغةً واصطلاحا	٣
تعريف ا ماعة لغةً واصطلاحاً	٦
التعريف بأهل السنة وا ماعة لقباً	٧
ا بحث الثا : التعريف بعلم الكلام	١٠
الفرق ب الفلسفة وعلم الكلام	١١
نشأة علم الكلام وأسباب ظهوره	١١
أسباب التسمية	١٣
خطورة علم الكلام وأبرز صفاته	١٦
ا بحث الثالث : تعريف الفلسفة و يزا ا	١٨
أقسام الفلسفة	٢٠
الفرق ب الفلسفة والعلم	٢٢
صفات الفيلسوف	٢٣
نشأة الفلسفة الإسلامية	٢٤
أسباب تأث الفلسفة الفكر الإسلامي	٢٥
الفصل الثا : علاقة الدليل العقلي بالدليل النقلي	**(٢٧- ٤٢)**
ا بحث الأول : مصادر ا عرفة العقلية	٣٠
ا صدر الأول : ا بادئ الأولية	٣٠
م لة ا بادئ الأولية الاستدلال	٣١
ا صدر الثا : ا س	٣٢

ا وضوع	الصفحة
ا صدر الثالث : ا	٣٣
ا بحث الثا : عمل العقل	٣٤
التجريد العقلي	٣٤
ا بحث الثالث : علاقة الدليل العقلي بالدليل النقلي	٣٧
الباب الأول	٤٣-٢٩١
مفهوم قياس الغائب على الشاهد	
الفصل الأول : مفهوم قياس الغائب على الشاهد	**(٤٤-٧٥)**
هيد	٤٥
ا بحث الأول : مفهوم قياس على الشاهد عند الفلاسفة وا تكلم	٤٧
ا طلب الأول : مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة	٤٧
ا طلب الثا : مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند ا عتزلة	٥٠
ا طلب الثالث : مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند الأشاعرة	٥١
ا طلب الرابع : الفرق ب قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل عند ا تكلم	٥٥
ا بحث الثا : مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند أهل السنة	٥٧
ا طلب الأول : قياس الغائب على الشاهد هو خاصية العقل وضرورته	٥٧
ا طلب الثا : مفهوم قياس الغائب على الشاهد	٦٠
ا طلب الثالث : الفرق ب قياس الغائب على الشاهد وتصور الاستدلالات العقلية	٦٥
الفصل الثا : الاحتجاج بقياس الغائب على الشاهد عند الفلاسفة وا تكلم وأهل السنة وا ماعة	(٧٦-١٠٧)
ا بحث الأول : احتجاج الفلاسفة وا تكلم بقياس الغائب على الشاهد	٧٧
ا طلب الأول : موقف الفلاسفة من قياس الغائب على الشاهد	٧٧
ا طلب الثا : موقف ا عتزلة من قياس الغائب على الشاهد	٨١
ا طلب الثالث: موقف الأشاعرة من قياس الغائب على الشاهد	٨٣
ا طلب الرابع : التعقيب على من رد هذا القياس	٩٠

ا وضوع	الصفحة
ا بحث الثا : احتجاج أهل السنة وا ماعة بقياس الغائب على الشاهد	٩٤
ا طلب الأول : أسباب حجية قياس الغائب على الشاهد	٩٥
السبب الأول : ورود هذا القياس الكتاب والسنة	٩٦
السبب الثا : خاصية العقل تقتضي ذلك	٩٩
السبب الثالث : التشابه وأ يته للمعرفة	١٠٢
ا طلب الثا : الصور ا ستخدمة من هذا القياس الغيبيات	١٠٥
الفصل الثالث : ضوابط وجوامع قياس الغائب على الشاهد لدى ا تكلم وأهل السنة	(١٠٨-١٨٢)
ا بحث الأول : جوامع قياس الغائب على الشاهد لدى ا تكلم	١١٢
ا طلب الأول : قياس الغائب على الشاهد امع العلة	١١٣
تعريف العلة لغةً واصطلاحاً	١١٣
شروط العلة	١١٤
مذاهب الفلاسفة وا تكلم العلة	١١٥
مذهب الفلاسفة العلة	١١٥
مذهب ا عتزلة العلة	١١٨
مذهب الأشاعرة العلة	١١٨
طرق إثبات العلة	١٢٢
مكانة جامع العلة واستخدامه لدى الفلاسفة وا تكلم	١٢٤
ا طلب الثا : قياس الغائب على الشاهد امع الشرط	١٢٧
تعريف الشرط لغةً واصطلاحاً	١٢٧
أنواع الشروط	١٢٨
الفرق ب العلة والشرط	١٢٨
مكانة جامع الشرط واستخدامه لدى الفلاسفة وا تكلم	١٢٩
ا طلب الثالث : جامع الدليل	١٣٦
تعريف الدليل لغةً واصطلاحاً	١٣٦
مكانة جامع الدليل عند الفلاسفة وا تكلم واستخدامهم له	١٤٠
ا طلب الرابع : جامع ا د وا قيقة	١٤٥

ا وضوع	الصفحة
تعريف ا د لغةً واصطلاحاً	١٤٥
ا ذاهب ا د وأقسامه وشروطه	١٤٦
مكانة جامع ا د وا قيقة عند الفلاسفة وا تكلم واستخدامه	١٤٩
ا بحث الثا : نقد أهل السنة وا ماعة وامع ا تكلم وبيان ضوابط قياس الغائب على الشاهد عند أهل السنة وا ماعة	١٥٦
ا طلب الأول : نقد أهل السنة وا ماعة وامع ا تكلم لقياس الغائب على الشاهد	١٥٦
نقد جامع العلة	١٥٦
نقد جامع الشرط	١٥٩
نقد جامع ا د وا قيقة	١٦٠
نقد جامع الدليل	١٦٣
ا طلب الثا : ضوابط قياس الغائب على الشاهد عند أهل السنة وا ماعة	١٦٥
إثبات ما أثبته ا ورسوله	١٦٦
الالتزام بلغة العرب	١٧٠
الالتزام بقياس الأو ودليل الآيات	١٧٨
عدم الفة ما ثبت الكتاب والسنة ا يرد به نص	١٧٨
الإقرار بأن التشابه صل ا ع ا شترك دون ا قائق والكيفيات	١٨٠
الفصل الرابع : أسباب ا طأ والضلال قياس الغائب على الشاهد	**(١٨٣-٢٧٤)**
ا بحث الأول : الابتعاد عن معرفة طريق القرآن الكر قياس الغائب على الشاهد	١٨٦
ا بحث الثا : الاعتماد على ا نطق اليونا	١٩٢
ا بحث الثالث : الدخول القياس بفكرة مسبقة	٢٠٥
التزامهم بقانو م العام	٢٠٥
التزامهم بالألفاظ ا ملة	٢٠٦
الالتزام بالقضايا الثنائية	٢٠٩
التأثر بالأديان وا وروثات السابقة	٢١٠

ا وضوع	الصفحة
ا بحث الرابع : ردود الأفعال	٢١٣
ا ناظرات	٢١٣
التعصب للمذهب وإن ظهر ا ق	٢١٦
ا بحث ا امس : تقسيم اللغة إ حقيقة و از	٢١٩
تعريف ا قيقة وا از ونشوء القول ا	٢١٩
ا ذاهب ا قيقة وا از	٢٢١
الأسباب الداعية إ القول با قيقة وا از	٢٢٩
ا هل بلغة العرب	٢٢٩
تر ة اللغة العربية وتعلمها	٢٣٢
التأثر بعلوم اليونان	٢٣٣
الانتصار للمذهب	٢٣٦
الرد على ا طع رده على شيخ الإسلام	٢٣٧
زعمه أن ابن تيمية يقول بالوضع	٢٣٨
رده على ابن تيمية بأن الألفاظ لا تأ مقيدة ولا تأ مطلقة	٢٤٥
قوله بأن ابن تيمية يقول با از ويرى ال اع نزاعاً لفظياً	٢٥١
مصادرته على ا طلوب	٢٥٩
تعلق مبحث ا قيقة وا از بقياس الغائب على الشاهد وا فاسد ا ترتبة على ذلك	٢٦١
ا بحث السادس : دفع الأمور الضرورية وجعلها نظرية استدلالية	٢٧٠
الفصل ا امس	(٢٧٥-٢٩١)
الصور ا ستخدمة قياس الغائب على الشاهد و الاته	٢٧٧
استخدام قضية كلية لإرجاع القضية ا نفية أو ا ثبتة إليها	٢٧٩
استخدام التمثيل	٢٨٢
تفس هم لنتائج القول بقضية ما نفياً وإثباتاً	٢٨٥
استخدام التقسيم	٢٨٧
استخدامه إبطال كلام ا خالف	٢٨٩

ا وضوع	الصفحة
الباب الثا	
استخدامات قياس الغائب على الشاهد بـ أهل السنة وا خالف	(٢٩٢-٤٤٩)
الفصل الأول : إثبات وجود ا سبحانه وتعا	(٢٩٣-٣١٤)
ا بحث الأول : إثبات وجود ا عند الفلاسفة	٢٩٥
ا بحث الثا : إثبات وجود ا عند ا تكلم	٣٠٦
ا بحث الثالث : إثبات وجود ا عند أهل السنة وا ماعة	٣١٢
الفصل الثا : إثبات وحدانية ا سبحانه وتعا	(٣١٥-٣٢٣)
ا بحث الأول : إثبات وحدانية ا عند الفلاسفة	٣١٧
ا بحث الثا : إثبات وحدانية ا عند ا تكلم	٣٢١
ا بحث الثالث : إثبات وحدانية ا عند أهل السنة وا ماعة	٣٢٣
الفصل الثالث : الصفات	(٣٢٤-٣٥٢)
ا بحث الأول : الصفات عند الفلاسفة	٣٢٦
ا بحث الثا : الأ اء والصفات عند ا تكلم	٣٣٧
ا طلب الأول : ا عتزلة	٣٣٧
ا طلب الثا : الأشاعرة	٣٤٤
ا بحث الثالث :الأ اء والصفات عند أهل السنة وا ماعة	٣٤٨
الفصل الرابع : أفعال ا	(٣٥٣-٣٨٨)
ا بحث الأول : أفعال ا عند الفلاسفة	٣٥٥
ا بحث الثا : أفعال ا عند ا تكلم	٣٦٣
ا طلب الأول : ا عتزلة	٣٦٤
ا طلب الثا : الأشاعرة	٣٧١
ا بحث الثالث : أفعال ا عند أهل السنة وا ماعة	٣٧٧
الفصل ا امس : النبوات	(٣٨٩-٤٢٤)
ا بحث الأول : النبوات عند الفلاسفة	٣٩١
ا بحث الثا : النبوات عند ا تكلم	٤٠٦

ا وضوع	الصفحة
ا بحث الثالث : النبوات عند أهل السنة وا ماعة	٤١٣
الفصل السادس : اليوم الآخر	(٤٢٥-٤٤٨)
ا بحث الأول : اليوم الآخر عند الفلاسفة	٤٢٧
ا بحث الثا : اليوم الآخر عند ا تكلم	٤٣٦
ا بحث الثالث : اليوم الآخر عند أهل السنة وا ماعة	٤٤٨
ا ا ة	٤٤٩
ملحق تراجم الأعلام	٤٥٠
ملحق لبعض ا صطلحات الواردة الرسالة	٤٦٤
فهرس الآيات القرآنية	٤٧٠
فهرس الآحاديث	٤٧٦
فهرس ا صادر وا راجع	٤٧٨
فهرس ا وضوعات	٤٩١